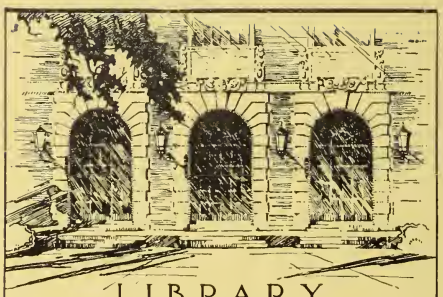
105
VOP
v.24
no.1



LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF ILLINOIS

105
VOP
v.24
no.1

NOTICE: **Return or renew all Library Materials! The *Minimum* Fee for each Lost Book is $50.00.**

The person charging this material is responsible for its return to the library from which it was withdrawn on or before the **Latest Date** stamped below.

Theft, mutilation, and underlining of books are reasons for disciplinary action and may result in dismissal from the University.
To renew call Telephone Center, 333-8400

UNIVERSITY OF ILLINOIS LIBRARY AT URBANA-CHAMPAIGN

L161—O-1096

ИЗДАНІЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА
ПРИ СОДѢЙСТВІИ С.-ПЕТЕРБУРГСКАГО ФИЛОСОФСКАГО ОБЩЕСТВА.

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

и

ПСИХОЛОГІИ.

ЖУРНАЛЪ,

основанный проф. Н. Я. Гротомъ и А. А. Абрикосовымъ.

ГОДЪ XXIV.

Подъ редакціей *Л. М. Лопатина.*

Книга I (116).

ЯНВАРЬ — ФЕВРАЛЬ — 1913 г.

МОСКВА.
Типо-литографія Товарищества И. Н. Кушнеревъ и К°.
Пименовская ул., соб. домъ.
1913 г.

СОДЕРЖАНІЕ.

Стр.

Этика Метерлинка. **В. Хвостова** 1

Преобразованіе понятія сознанія въ современной гносеологіи и роль Шуппе въ этомъ движеніи. **Н. Лосскаго.** 30

Монизмъ и плюрализмъ. **Л. Лопатина.** 68

О цѣляхъ и принципахъ педагогики. **М. М. Рубинштейна.** 1

Больцано и теорія науки. **В. Нуцубидзе.** 39

Критика и библіографія.

1. Библіографическій листокъ 101

Московское Психологическое Общество. (Отчеты о засѣданіяхъ). 106

Объявленія.

Digitized by the Internet Archive
in 2015

https://archive.org/details/voprosyfilosofii2411mosk

105
VOP
V. 24
no. 1

Этика Метерлинка.

I. Мѣсто Метерлинка въ наукѣ о нравственности.

Мнѣ уже не разъ приходилось высказывать ту мысль, что этическая проблема не есть проблема только теоретическаго разума [1]). Ставя вопросъ о долгѣ, о назначеніи человѣка, мы вступаемъ въ такую область, гдѣ оказывается недостаточнымъ воспользоваться только данными опыта въ обычномъ смыслѣ этого слова, того опыта, который до сихъ поръ служилъ основаніемъ положительныхъ наукъ, и обработкой этого опыта средствами нашего логическаго мышленія. И притомъ недостаточными оказываются не только данныя внѣшняго опыта, который лежитъ въ основѣ наукъ о матеріальномъ физическомъ мірѣ, но и данныя опыта внутренняго, психическаго, поскольку онъ использованъ психологической наукой. Этотъ послѣдній опытъ уясняетъ намъ механизмъ нашихъ сознательныхъ переживаній, знакомитъ насъ съ ходомъ человѣческаго мышленія, съ процессомъ ощущенія и воспріятія, съ генезисомъ чувствованій и волевыхъ актовъ. Все это чрезвычайно важно для этики, но все это не вводитъ насъ въ ея предѣльные вопросы. На основаніи научныхъ данныхъ мы можемъ составить себѣ довольно удовлетворительное представленіе о томъ внѣшнемъ мірѣ, въ которомъ живетъ человѣкъ, которымъ онъ постепенно овладѣваетъ при помощи

[1]) См. въ особенности мою книгу „Нравственная личность и общество“ (1911 г.), стр. 1—49. См. также мою брошюру „Психологія женщинъ“ (1911 г.), стр. 30—39.

научного знанія, и который онъ можетъ все въ большей и большей степени использовать въ томъ направленіи, въ какомъ пожелаетъ. Мы составляемъ себѣ понятіе также и о тѣхъ потребностяхъ, которыя присущи человѣку, о томъ внутреннемъ механизмѣ, которымъ управляется его сознательная жизнь, о тѣхъ цѣляхъ, которыя ставитъ себѣ человѣкъ, о тѣхъ затрудненіяхъ, которыя встрѣчаются при ихъ выполненіи, о тѣхъ коллизіяхъ, въ которыя онѣ вступаютъ между собою. Опираясь на эти данныя, мы можемъ уяснить себѣ, что́ именно люди называютъ счастіемъ, въ какой мѣрѣ возможно между ними согласіе по вопросу о содержаніи счастія, насколько счастіе достижимо для нихъ и какими средствами обезпечивается наиболѣе прочное счастіе. Мы можемъ также объяснить себѣ, подъ вліяніемъ какихъ факторовъ происходила эволюція человѣческихъ воззрѣній на поведеніе и тѣхъ соціальныхъ нормъ, которыми люди пытаются регулировать отношенія членовъ общежитія. Однимъ словомъ, эмпирическое знаніе очень много даетъ для разработки этическихъ вопросовъ, и нельзя представить себѣ этической системы, болѣе или менѣе удовлетворяющей современнаго человѣка, если она не построена на широкомъ базисѣ научныхъ данныхъ въ обычномъ смыслѣ этого слова.

И тѣмъ не менѣе, однихъ этихъ данныхъ недостаточно для разрѣшенія этической проблемы. Если бы даже ученые и философы пришли къ соглашенію, что счастіе состоитъ въ жизни, соотвѣтствующей условіямъ человѣческой природы, поскольку она намъ извѣстна изъ физіологическаго и психологическаго опыта, и такимъ путемъ установили нормы для осуществленія возможно болѣе прочнаго и широкаго счастія, то этическая проблема далеко не была бы разрѣшена. Во-первыхъ, никакая эвдемонистическая этика не можетъ намъ въ достаточной степени объяснить тотъ императивный характеръ, который присущъ нравственному сознанію человѣка. Всѣ ея предписанія всегда будутъ условны. Они обязательны для человѣка лишь настолько,

насколько онъ хочетъ своего счастія и притомъ именно въ смыслѣ счастія возможно болѣе прочнаго и широкаго по содержанію. Но никого нельзя обязать искать своего счастія, и всѣ рецепты эвдемонизма становятся излишними, если человѣкъ заявляетъ, что онъ не дорожитъ своимъ счастіемъ или же предпочитаетъ прочному и широкому счастію, рекомендуемому ему моралистами, счастіе какого-нибудь захватывающаго момента, хотя бы и мимолетное и очень грубое. Точно такъ же можно отнестись и къ общему благу, которое иногда полагается въ основу эвдемонистической этики. Вѣдь и оно обязательно лишь въ той мѣрѣ, въ какой человѣкъ убѣжденъ, что зачѣмъ-нибудь нужно самое человѣчество со всѣмъ его благополучіемъ и счастіемъ. На всѣ совѣты отдать свою жизнь на служеніе людямъ и человѣчеству въ цѣломъ, посвятить себя созданію благополучія человѣческихъ массъ, можно отвѣтить вопросомъ: а какую же цѣнность имѣетъ человѣчество и почему его существованіе и благополучіе я долженъ ставить выше своего собственнаго и вообще придавать ему какое-нибудь значеніе? Отвѣтить же на всѣ эти вопросы эвдемонистическая этика не въ состояніи; не въ состояніи дать на нихъ отвѣтъ вообще наше знаніе, пока оно не выходитъ за предѣлы опыта въ общенаучномъ смыслѣ этого слова.—Во-вторыхъ, эвдемонистическая этика въ сущности и не есть настоящая этика. Въ этикѣ мы ищемъ отвѣта на вопросъ о томъ, кого мы должны считать нравственнымъ человѣкомъ и что такое нравственный долгъ. Эвдемонисты же намъ описываютъ, что такое счастіе и какими средствами оно достигается. Но вѣдь быть счастливымъ человѣкомъ и быть достойнымъ человѣкомъ не одно и то же, и утвержденіе, что нравственный долгъ состоитъ въ способствованіи своему и чужому благополучію и въ приведеніи ихъ въ гармонію, игнорируетъ какъ разъ самые острые вопросы нравственнаго сознанія. Въ подобной конструкціи нравственности не хватаетъ чего-то очень важнаго, такъ какъ каждый изъ насъ не можетъ не сознавать, что слу-

женіе счастію и служеніе моральному долгу въ концѣ-концовъ вовсе не одно и то же, хотя бы носителемъ счастія объявлялось даже все человѣчество.

Вотъ почему приходится при разрѣшеніи нравственной проблемы искать новыхъ путей и стремиться къ расширенію матеріала за предѣлы тѣхъ рамокъ, которыя для него поставлены въ положительной наукѣ. Эта необходимость въ расширеніи матеріала очень начинаетъ чувствоваться именно въ наше время нравственнаго кризиса мыслящаго человѣчества, который выдвинулъ на очередь пересмотръ нравственной проблемы въ самыхъ ея основаніяхъ. Съ разныхъ сторонъ и въ разныхъ формулировкахъ выдвигаются предложенія привлечь къ дѣлу тѣ стороны человѣческаго духа, на которыя до сихъ поръ слишкомъ мало обращали вниманія философы и моралисты. Въ значительной степени забытая философіей идея Канта о практическомъ разумѣ и основанномъ на немъ моральномъ знаніи, выражающемся въ постулатахъ нравственнаго сознанія, оживляется вновь. Одни говорятъ объ особаго рода интуиціи, сближаемой съ инстинктомъ и коренящейся въ самой жизни, какъ новомъ пути философскаго проникновенія, другіе предпочитаютъ говорить о присущемъ человѣку космическомъ чувствѣ, третьи выдвигаютъ на первый планъ религіозный опытъ и т. д. Во всѣхъ этихъ теченіяхъ сквозитъ одна общая мысль: такъ какъ нравственная проблема есть проблема всей жизни человѣка, какъ разумнаго существа, то и къ разрѣшенію ея слѣдуетъ привлечь весь матеріалъ, который даетъ человѣческая жизнь въ цѣломъ, не игнорируя при этомъ показаній нашихъ чувствъ, нашихъ волевыхъ актовъ, однимъ словомъ, ни одного изъ нашихъ переживаній. До сихъ поръ на всѣ эти данныя смотрѣли, какъ на слишкомъ субъективныя и случайныя. Настало время сдѣлать серьезную попытку, нельзя ли и изъ нихъ извлечь какое-нибудь объективное, для всѣхъ обязательное содержаніе и не получимъ ли мы здѣсь такого матеріала, который поведетъ насъ въ бо̀льшія глубины нравственнаго сознанія,

чѣмъ какія были намъ доступны на почвѣ общенаучнаго опыта.

При этихъ условіяхъ особенный интересъ для моралиста получаютъ произведенія такихъ авторовъ, отъ которыхъ можно впередъ ожидать особенно большого богатства духовныхъ переживаній. Только тотъ можетъ развить въ себѣ интуицію, необходимую для глубокой постановки вопроса о нравственномъ долгѣ, кто живетъ возможно болѣе широкою и интенсивною жизнью. Если интуиція есть голосъ самой жизни, то онъ тѣмъ слышнѣе, чѣмъ интенсивнѣе жизненные процессы, чѣмъ разностороннѣе ихъ проявленіе. Въ этомъ отношеніи, по моему убѣжденію, гораздо болѣе выгодно поставлены лица, занимающіяся искусствомъ, особенно поэты и вообще художники слова, чѣмъ ученые и философы. Кабинетный ученый уже по своему духовному складу обыкновенно не способенъ переживать ту полноту ощущеній и впечатлѣній, которая выпадаетъ на долю богато одаренной артистической натуры, да и самый образъ жизни ученаго этому не способствуетъ. Конечно, съ другой стороны, артистъ, художникъ рѣдко бываетъ надѣленъ способностью къ строго логической систематизаціи своихъ мыслей и переживаній, а такая систематизація безусловно необходима въ этикѣ, какъ и во всякой наукѣ. Но зато только онъ можетъ познакомить систематика съ той глубиной и широтой этическаго опыта, которая оказывается необходимой не въ меньшей степени. Пусть самъ художникъ и не сумѣетъ привести къ логическому единству полноту своихъ нравственныхъ переживаній. Эту работу могутъ за него исполнить другіе люди. Зато онъ носитъ въ себѣ гораздо болѣе обильный источникъ нравственнаго опыта и самое его содержаніе умѣетъ передавать не только въ отвлеченныхъ формулахъ мысли, но и въ живыхъ образахъ фантазіи. А это послѣднее свойство художника въ этической области также получаетъ особую цѣнность. Дѣло въ томъ, что здѣсь намъ приходится доходить до такихъ глубокихъ и абсолютныхъ по своему содержанію идей, что

нашему дискурсивному мышленію не удается осилить ихъ содержанія. Оно гораздо лучше выражается какимъ-нибудь символическимъ образомъ, какой-нибудь удачной метафорой, чѣмъ точнымъ логическимъ опредѣленіемъ. Конечно, для пониманія такихъ символовъ и образовъ необходимъ извѣстный внутренній опытъ и со стороны того, кто будетъ съ ними знакомиться. Человѣкъ, лишенный этого опыта, такъ же мало изъ нихъ вынесетъ, какъ слѣпой изъ описанія красокъ и цвѣтовъ. Но въ большей или меньшей степени такимъ опытомъ располагаютъ всѣ люди. Менѣе всего онъ имѣется въ наличности у чисто кабинетныхъ ученыхъ. Потому-то этическія системы, создаваемыя такими людьми, поражаютъ насъ часто своей сухостью и скудостью содержанія. Если художникъ самъ по себѣ рѣдко создаетъ разработанную этическую систему, то и не всякій систематикъ пригоденъ для обработки данныхъ нравственнаго опыта. Для этого необходимо обладать не только хорошо вышколенной логической головой, но и собственнымъ нравственнымъ опытомъ, хотя бы и не такимъ богатымъ и тонкимъ, какъ опытъ художника [1]).

Подобныя соображенія привели меня уже одинъ разъ къ попыткѣ представить въ систематической формѣ нравственное міровоззрѣніе Генрика Ибсена [2]). Съ тѣмъ же настроеніемъ приступаю я теперь къ изложенію этики Мориса Метерлинка. Метерлинкъ, несомнѣнно, является однимъ изъ тѣхъ поэтовъ, которые даютъ огромный матеріалъ для построенія нравственной системы. Самъ онъ таковой не построилъ. Хотя многія изъ его произведеній имѣютъ по внѣшности характеръ какъ бы философскихъ, но на самомъ дѣлѣ они оказываются такими же произведеніями искусства, какъ и драмы, и стихотворенія. Здѣсь разбросана масса художественныхъ образовъ, много тонкихъ и глубокихъ пе-

---

1) См. объ этомъ *Rauh*, L'expérience morale (2 éd. 1909). Мой „Очеркъ исторіи этическихъ ученій“ (изд. 2-е, 1913 г.), стр. 256—271.

2) См. мою книгу „Нравственная личность и общество“ (изд. Клочкова, 1911 г.), стр. 50—98.

реживаній выражено на языкѣ символовъ и метафоръ. Но никакого подобія законченной по внѣшности и логически обработанной системы здѣсь нѣтъ, да и быть не можетъ по общему характеру творчества нашего автора. Кому-нибудь другому приходится заняться систематизаціей, и въ настоящей статьѣ я попытаюсь посильно выполнить эту задачу. Не знаю, какое впечатлѣніе вынесетъ изъ этого опыта читатель, но меня самого эта работа надъ Метерлинкомъ обогатила массой новаго матеріала. Я многимъ былъ обязанъ Ибсену. У Метерлинка я нашелъ то, чего не было у Ибсена. Нравственное міровоззрѣніе Ибсена поражаетъ своей суровостью; отъ Ибсена вѣетъ холодомъ норвежскихъ снѣговъ и неподатливостью норвежскаго гранита. Этика Метерлинка есть этика теплой любви къ человѣку, этика, способная принести утѣшеніе въ скорбныя минуты и согрѣть человѣка, душа котораго начинаетъ охладѣвать въ окружающей ледяной температурѣ человѣческаго равнодушія, рискуетъ огрубѣть въ суровой борьбѣ съ жестокой дѣйствительностью.

Я привлекаю къ разсмотрѣнію не только тѣ сочиненія Метерлинка, которыя по внѣшности имѣютъ философскую форму. Эти произведенія, конечно, положены мною въ основу моей работы. Сюда принадлежатъ: Le trésor des humbles, La sagesse et la destinée, La vie des abeilles, Le temple enseveli, Le double jardin, L'intelligence des fleurs. Но я рѣшилъ использовать также стихотворенія и драмы Метерлинка. Какъ я постараюсь показать, въ нихъ очень отразилось общее міровоззрѣніе писателя, которымъ опредѣляются не только фабулы этихъ произведеній, но даже пріемы художественнаго творчества автора. Сперва я въ систематической формѣ изложу нравственное міровоззрѣніе Метерлинка, какъ оно выражено въ первой категоріи его произведеній, а затѣмъ сдѣлаю примѣненіе полученныхъ выводовъ къ объясненію его драмъ и стихотвореній, причемъ въ этой послѣдней части работы считаю болѣе цѣлесообразнымъ держаться хронологическаго пріема,

который въ первой части удобнѣе замѣнить систематическимъ.

Главный вопросъ, который ставитъ себѣ Метерлинкъ, можно было бы формулировать слѣдующимъ образомъ. Какое существуетъ отношеніе между тѣмъ, что люди зовутъ судьбой, рокомъ, фатумомъ, и тѣмъ, что они именуютъ правдой, справедливостью, нравственнымъ закономъ? Вопросъ этотъ неизбѣжно возникаетъ передъ каждымъ мыслящимъ человѣкомъ. Сплошь и рядомъ намъ представляется, что между этими двумя сторонами нашей жизни существуетъ вопіющее несоотвѣтствіе. Въ жизни часто мы не можемъ усмотрѣть никакой справедливости. Здѣсь торжествуютъ люди, которыхъ мы нравственно осуждаемъ, и, напротивъ, терпятъ страданія люди, возбуждающіе полнѣйшее нравственное сочувствіе. Разнаго рода внѣшнія бѣдствія, какъ, напримѣръ, болѣзни, крайняя нищета, смерть, вторгаются въ нашу жизнь и безжалостно ее опустошаютъ, нисколько при этомъ не считаясь съ нашими представленіями о правдѣ и добрѣ. Между тѣмъ ясно, что вѣдь мы сами составляемъ только часть того міра, который посылаетъ намъ всѣ эти бѣдствія, а потому созданная нами мораль, казалось бы, не должна была такъ рѣзко расходиться съ міровыми законами вообще. Чѣмъ же объяснить замѣчаемое несоотвѣтствіе и какое слѣдуетъ намъ принять отношеніе какъ къ судьбѣ, такъ и къ человѣческой мудрости, лежащей въ основѣ морали? Философія Метерлинка, какъ и всякая философія, старается проникнуть въ тайну, окружающую человѣческое существованіе и придающую нашей жизни особую значительность. „Я думаю, говоритъ Метерлинкъ, что изученіе тайны подъ всякими ея формами есть самая благородная задача, которую можетъ передъ собой поставить нашъ духъ, и это изученіе составляетъ заботу всѣхъ людей, которые въ наукѣ, искусствѣ, литературѣ и философіи подымаются надъ наблюденіемъ и воспроизведеніемъ мелкихъ фактовъ, мелкихъ реальностей и мелкихъ пріобрѣтенныхъ истинъ. Они болѣе или менѣе въ

этомъ преуспѣваютъ, идутъ болѣе или менѣе далеко, болѣе или менѣе высоко въ томъ, что они знаютъ, въ соотвѣтствіи со степенью уваженія, которое они питаютъ къ тому, чего не знаютъ, въ соотвѣтствіи со степенью широты, которую ихъ воображеніе или ихъ интеллектъ умѣютъ придавать совокупности силъ, недоступныхъ познанію. Именно познаніе неизвѣстнаго, въ которомъ мы живемъ, даетъ нашей жизни значительность, которой она не имѣла бы, если бы мы замкнулись въ то, что мы знаемъ, или, если бы мы слишкомъ легко вѣрили, будто то, что мы знаемъ, гораздо важнѣе того, чего мы еще не знаемъ" (Temple, 103—104).

Въ своихъ разсужденіяхъ Метерлинкъ прилагаетъ всѣ усилія къ тому, чтобы по возможности умалить значеніе внѣшней судьбы для человѣка и, наоборотъ, возвысить значеніе мудрости, того „погребеннаго храма", который скрывается въ самомъ человѣкѣ и отъ котораго гораздо больше, чѣмъ отъ внѣшней судьбы, зависитъ счастіе человѣка. Мы прослѣдимъ ходъ его мыслей въ слѣдующемъ порядкѣ. Прежде всего познакомимся съ представленіями Метерлинка о самой природѣ человѣка, какъ они намъ раскрыты, главнымъ образомъ, въ самомъ раннемъ изъ его философскихъ сборниковъ, озаглавленномъ „Le trésor des humbles". Затѣмъ перейдемъ къ вопросу о судьбѣ, къ вопросу о мудрости и къ уясненію ихъ взаимнаго соотношенія.

II. Природа человѣка.

Въ своей книгѣ „Сокровище смиренныхъ" Метерлинкъ рѣшительно становится на сторону мистицизма. Онъ заявляетъ, что „существуютъ въ человѣкѣ области болѣе плодородныя, болѣе глубокія и болѣе интересныя, чѣмъ области разума и интеллекта" (180). Онъ внимательно изучалъ произведенія выдающихся мистиковъ; ему принадлежатъ переводы на французскій языкъ сочиненій Рюисбрёка и Новалиса: съ его предисловіемъ вышелъ переводъ опы-

товъ Эмерсона; онъ знакомъ съ Платономъ, Плотиномъ, Діонисіемъ Ареопагитомъ, Бёме, Кольриджемъ (95); большими симпатіями Метерлинка пользуется Карлейль; часто встрѣчаются у него ссылки на Марка Аврелія и даже въ Сведенборгѣ и графѣ Каліостро онъ видитъ личностей, заслуживающихъ бо́льшаго вниманія, чѣмъ какое имъ обыкновенно удѣляется. „Слишкомъ часто забываютъ, что вся достовѣрность заключается только въ мистикахъ. Сверхъ того, если вѣрно, какъ говорятъ, что всякій человѣкъ есть Шекспиръ въ своихъ грезахъ, то слѣдовало бы спросить, не является ли каждый человѣкъ въ своей жизни невыраженнымъ въ формулахъ мистикомъ, въ тысячу разъ болѣе трансцендентальнымъ, чѣмъ всѣ описанные словомъ. Есть ли такое дѣйствіе человѣка, послѣдняя пружина котораго не была бы мистической? И глазъ влюбленнаго или матери, напримѣръ, не въ тысячу ли разъ болѣе непонятенъ, непроницаемъ и мистиченъ, чѣмъ эта книга, въ концѣ-концовъ, бѣдная содержаніемъ и объяснимая; вѣдь всѣ книги являются только мертвыми тайнами, горизонтъ которыхъ болѣе не обновляется“. (102). Хотя, такимъ образомъ, всѣ писанія мистиковъ—ничто въ сравненіи съ подлинной человѣческой жизнью, хотя „ребенокъ, который молчитъ, въ тысячу разъ мудрѣе Марка Аврелія, который говоритъ“ (143), тѣмъ не менѣе и писательская дѣятельность мистиковъ полезна. „Если бы Маркъ Аврелій не написалъ двѣнадцати книгъ своихъ размышленій, то часть скрытыхъ въ нашемъ ребенкѣ неизвѣстныхъ сокровищъ не была бы той же самой... Возможно, что когда-нибудь откроютъ причины, по которымъ, если бы Платонъ, Сведенборгъ или Плотинъ не существовали, душа крестьянина, который ихъ не читалъ и даже никогда о нихъ не слышалъ, не была бы тѣмъ, чѣмъ она несомнѣнно является теперь. Что бы тамъ ни было, ни одна мысль никогда не теряется ни для одной души, и кто скажетъ, какія части нашей души живутъ только благодаря мыслямъ, которыя никогда не были выражены?“ (144). „Мистическія истины имѣютъ необыкновен-

ную привилегію по сравненію съ обычными истинами; онѣ не могутъ ни старѣть, ни умирать... Произведеніе старѣетъ лишь пропорціонально своему антимистицизму" (112). „Одно только важно, говоритъ Новалисъ, это—отысканіе нашего трансцендентальнаго я. Мы замѣчаемъ это я моментами въ словахъ Бога, въ словахъ поэтовъ и мудрецовъ, въ глубинѣ нѣкоторыхъ радостей и нѣкоторыхъ скорбей, во снѣ, въ любви и болѣзняхъ, а также при неожиданныхъ стеченіяхъ обстоятельствъ, когда издалека оно намъ дѣлаетъ знакъ и пальцемъ показываетъ на наши отношенія съ вселенной. Нѣкоторые мудрецы предались этому отысканію и написали книги, въ которыхъ царитъ только необыкновенное" (119).

Мистическимъ характеромъ отличаются и всѣ представленія Метерлинка о природѣ человѣка.

По убѣжденію Метерлинка, человѣкъ есть двойственное существо. Онъ ведетъ свою обычную жизнь въ пространствѣ и времени, выполняетъ внѣшніе акты, переживаетъ внѣшнія событія, волнуется по поводу нихъ, радуется и огорчается, но все это мало затрагиваетъ его настоящую, трансцендентальную основу. На самомъ дѣлѣ, мы—существа невидимыя (154). „Мы живемъ рядомъ съ нашею настоящею жизнью и чувствуемъ, что наши самыя интимныя мысли и даже самыя глубокія насъ не касаются, ибо мы нѣчто иное, нежели наши мысли и наши грезы" (55). „Мы живемъ только нашимъ трансцендентальнымъ существомъ, акты и мысли котораго каждый мигъ прорываются черезъ оболочку, которая насъ окружаетъ" (124). „Наиболѣе страннымъ въ человѣкѣ, поистинѣ, является его серьезность и его скрытая мудрость. Самый легкомысленный на самомъ дѣлѣ никогда не смѣется между нами и, несмотря на всѣ усилія, ему не удается потерять ни одной минуты, такъ какъ душа человѣческая внимательна и ничего безполезнаго не дѣлаетъ. Ernst ist das Leben, серьезна жизнь и въ глубинѣ нашего существа наша душа еще не улыбалась. По ту сторону нашихъ невольныхъ волненій мы ведемъ удиви-

тельное существованіе, неподвижное, очень чистое и очень увѣренное, на которое постоянно дѣлаютъ намеки протягивающіяся руки, открывающіеся глаза, встрѣчающіеся взгляды" (127). „Но, если вѣрно, что послѣдній изъ насъ не можетъ сдѣлать малѣйшаго жеста, не считаясь съ душой и съ духовнымъ царствомъ, гдѣ она властвуетъ, вѣрно также и то, что самые мудрые почти никогда не думаютъ о безконечномъ, которое перемѣщаетъ открывающееся вѣко, склоняющуюся голову, сжимающуюся руку. Мы живемъ такъ далеко отъ себя самихъ, что мы не знаемъ почти ничего, что происходитъ на горизонтѣ нашего существа. Мы по волѣ случая бродимъ въ долинѣ, не подозрѣвая, что наши жесты воспроизводятся и пріобрѣтаютъ свое значеніе на вершинѣ горы" (129). „Наша реальная и неизмѣнная жизнь проходитъ въ тысячѣ льё отъ любви и въ тысячѣ льё отъ надменности. Мы обладаемъ болѣе глубокимъ и болѣе неистощимымъ я, чѣмъ я нашихъ страстей и чистаго разума. Дѣло не въ томъ, что мы испытываемъ, когда наша возлюбленная насъ оставляетъ. Она уходитъ сегодня; наши глаза плачутъ, но наша душа не плачетъ. Возможно, что она узнаетъ объ этомъ событіи и преобразуетъ его въ свѣтъ, ибо все, что въ нее падаетъ, испускаетъ сіяніе. Возможно также, что она будетъ его игнорировать; но тогда, къ чему же о немъ говорить? Слѣдуетъ оставить эти мелочи тѣмъ, кто не чувствуетъ, что жизнь глубока" (148).

Наша сокровенная душа есть, по мнѣнію Метерлинка, лучшая, наиболѣе чистая и наиболѣе великая часть нашего существа (57). Она постоянно стремится къ красотѣ. „Нѣтъ на свѣтѣ ничего болѣе жаднаго къ красотѣ, нѣтъ на свѣтѣ ничего, украшающаго себя съ большей легкостью, чѣмъ наша душа. Нѣтъ на свѣтѣ ничего, что болѣе естественно стремилось бы ввысь и болѣе быстро облагораживалось. Нѣтъ на свѣтѣ ничего, что повиновалось бы болѣе тщательно чистымъ и благороднымъ предписаніямъ, которыя ему даются. Нѣтъ на свѣтѣ ничего, что болѣе послуш-

но подчинялось бы власти мысли болѣе высокой, чѣмъ другія. Поэтому лишь очень немногія души на землѣ могутъ противиться господству души, которая допускаетъ себя быть прекрасной" (251). Въ своей скрытой и незамѣтной для насъ работѣ наша душа превращаетъ въ красоту всѣ мелочи, которыя мы ей даемъ. „Всматривались ли вы когда-нибудь въ это царство очищающаго огня? Сегодня вамъ причинили большое зло; жесты были мелки, актъ былъ низкій и печальный, и вы плакали въ этомъ безобразіи. Однако, взгляните въ вашу душу нѣсколько лѣтъ спустя и скажите мнѣ, не увидали ли вы подъ воспоминаніемъ объ этомъ актѣ чего то, что уже гораздо чище, чѣмъ мысли, я не знаю, какую силу, которую невозможно назвать, которая не имѣетъ никакого отношенія къ обычнымъ силамъ этого міра, я не знаю, какой источникъ „другой жизни", изъ котораго вы можете пить, не истощая его, до послѣднихъ дней вашихъ. И однако вы не помогали неутомимой царицѣ; и вы думали о другихъ вещахъ, между тѣмъ какъ актъ очищался безъ вашего вѣдома въ молчаніи вашего существа и увеличивалъ драгоцѣнную влагу въ этомъ великомъ резервуарѣ истины и красоты, который не волнуется, какъ менѣе глубокій резервуаръ истинныхъ или прекрасныхъ мыслей, но постоянно остается защищеннымъ отъ дуновенія жизни" (269).

Такимъ образомъ, въ нашемъ сознаніи находятся мелочи повседневной жизни, и мы, будучи ими заняты, не замѣчаемъ нашей реальной, серьезной и прекрасной стороны. „Поистинѣ, мы уже дѣйствуемъ какъ боги, и вся наша жизнь протекаетъ среди безконечныхъ увѣренностей и непогрѣшимостей. Но мы слѣпцы, которые играютъ камушками по бокамъ дороги" (122). „Мы боги, которые не знаютъ самихъ себя" (126). Расширеніе трансцендентальнаго сознанія всегда было высшимъ желаніемъ людей (144). „Мы рождаемся на самомъ дѣлѣ въ тотъ день, когда въ первый разъ глубоко чувствуемъ, что есть въ жизни нѣчто важное и неожиданное. Одни изъ насъ вдругъ кон-

статируютъ, что они не одни подъ небесами. Другіе, давая поцѣлуй или проливая слезу, вдругъ замѣчаютъ, что „источникъ всего, что является лучшимъ и святымъ, начиная со вселенной и кончая Богомъ, скрывается за ночью, полной слишкомъ отдаленныхъ звѣздъ"; третій увидалъ, что божественная рука простерлась между его радостью и его горемъ; еще кто-нибудь понялъ, что мертвые правы. Одинъ сжалился, другой пришелъ въ восторгъ, третій испугался. Очень часто почти ничего не требуется; слово, жестъ, какая-нибудь мелочь, не составляющая даже мысли. „До сихъ поръ я тебя любилъ, какъ брата, говоритъ герой Шекспира, имѣя передъ собой актъ, которымъ онъ восхищается; до сихъ поръ я тебя любилъ, какъ брата, но теперь я тебя уважаю, какъ мою душу". Вѣроятно, въ этотъ день новое существо появилось на свѣтъ. Мы можемъ такъ рождаться болѣе одного раза; и въ каждомъ изъ этихъ рожденій мы немного приближаемся къ нашему Богу. Но почти всѣ мы довольствуемся тѣмъ, что ожидаемъ, какъ какое-нибудь событіе, полное неотразимаго свѣта, насильственно проникнетъ въ окружающій насъ мракъ и освѣтитъ насъ помимо нашей воли. Мы ожидаемъ какого-нибудь счастливаго совпаденія, такъ что глаза нашей души открываются случайно въ тотъ мометъ, когда насъ постигаетъ нѣчто необыкновенное. Но вѣдь свѣтъ есть во всемъ, что происходитъ; и самые великіе изъ людей были велики только потому, что они имѣли привычку открывать глаза во всякомъ мракѣ. Развѣ такъ необходимо, чтобы ваша мать переживала агонію на рукахъ у васъ, чтобы ваши дѣти погибали въ кораблекрушеніи, и вы сами прошли рядомъ со смертію, для того чтобы вы, наконецъ, узнали, что находитесь въ непостижимомъ мірѣ, куда вы помѣщены навсегда и гдѣ Богъ, котораго не видятъ, вѣчно живетъ со своими созданіями? Развѣ необходимо, чтобы ваша невѣста погибла въ пожарѣ или же подъ вашими взорами исчезла въ зеленыхъ глубинахъ океана, для того чтобы вы на мигъ увидали, что послѣдніе предѣлы царства любви идутъ, быть можетъ, далеко за пре-

дѣлъ Миры, Алтаира и Волосъ Береники? Если бы вы открыли глаза, развѣ вы не могли бы увидать въ поцѣлуѣ то, что сегодня вы замѣчаете въ катастрофѣ! Развѣ такъ необходимо, чтобы горе ударами копья пробуждало божественныя воспоминанія, которыя дремлютъ въ нашихъ душахъ? Мудрецъ не нуждается въ такихъ потрясеніяхъ. Онъ видитъ слезу, жестъ дѣвушки, падающую каплю воды; онъ прислушивается къ проносящейся мысли, жметъ руку брата, приближается къ устамъ, и при этомъ у него открыты глаза и открыта душа. Онъ можетъ во всемъ этомъ постоянно видѣть то, что вамъ показывается только на мигъ; и какая-нибудь улыбка безъ труда научитъ его тому, что вамъ должна была открыть буря и даже рука смерти" (227—230).

Люди почему-то не любятъ показывать то божественное, что въ нихъ такъ глубоко скрыто. „Откуда происходитъ эта боязнь божественнаго въ людяхъ? Поистинѣ можно сказать, что чѣмъ больше движеніе души приближается къ божественному, тѣмъ больше стараній прилагаемъ мы, чтобы скрыть его отъ взглядовъ нашихъ братьевъ. Не является ли человѣкъ испугавшимся богомъ? или же намъ запрещено выдавать высшія силы?" (206—7). „Люди питаютъ какой-то странный страхъ передъ красотою; и чѣмъ ихъ больше собирается, тѣмъ больше они ея боятся, точно такъ же, какъ боятся молчанія или слишкомъ чистой истины. И это настолько вѣрно, что если кому-либо изъ нихъ пришлось совершить въ теченіе дня геройскій поступокъ, онъ попытается его извинить, приписывая своему акту жалкія побужденія, побужденія, которыя онъ могъ бы заимствовать въ низшей сферѣ, гдѣ они собраны. Но слушайте: вотъ произнесено громкое и гордое слово, которое нѣкоторымъ образомъ вскрываетъ источникъ жизни. Какая-нибудь душа осмѣлилась на мигъ показаться такой, какова она въ любви, въ горѣ, передъ смертью или въ одиночествѣ, въ присутствіи ночныхъ звѣздъ. Появляется безпокойство и лица выражаютъ удивленіе или улыбаются. Но

развѣ вы никогда не чувствовали въ эти моменты, съ какою единодушною силою всѣ души восхищаются и какъ самая слабая изъ нихъ безъ словъ одобряетъ въ глубинѣ своей тюрьмы слово, которое она признала подобнымъ самой себѣ? Души внезапно оживаютъ въ своей первоначальной и нормальной атмосферѣ; и если бы у васъ были ангельскія уши, вы услыхали бы, я въ этомъ увѣренъ, мощные аплодисменты въ царствѣ изумительнаго свѣта, въ которомъ онѣ живутъ. Не думаете ли вы, что, если бы подобное слово произносилось каждый вечеръ, то и наиболѣе боязливыя души осмѣлились бы; и что люди жили бы болѣе истинной жизнью?“ (253—4).

Наша внѣшняя жизнь имѣетъ очень мало общаго съ нашимъ скрытымъ духовнымъ существомъ. „Я могу совершить преступленіе и при этомъ ни малѣйшее дуновеніе не склонитъ самаго малаго пламени центральнаго огня нашего существа, а, съ другой стороны, взглядъ, которымъ мы обмѣнялись, мысль, которая даже не развернулась, минута, прошедшая безъ словъ, можетъ его взволновать ужаснымъ вихремъ въ глубинахъ его прибѣжища и заставить его выступить въ моей жизни. Наша душа судитъ не такъ, какъ мы; она представляетъ собою нѣчто капризное и скрытое. Она можетъ быть затронута дуновеніемъ и игнорировать бурю. Нужно искать, что ее задѣваетъ; все заключается въ этомъ, ибо въ этомъ мы существуемъ“ (150). „Нѣтъ ни большой, ни маленькой жизни, и дѣйствія Регула и Леонида не имѣютъ никакого значенія, когда я ихъ сравниваю съ моментомъ скрытаго существованія моей души. Она могла совершить то, что они совершили, или не совершать этого; эти вещи ея не касаются; и душа Регула, когда онъ возвращался въ Карѳагенъ, была, вѣроятно, такъ-же разсѣянна и такъ же равнодушна, какъ душа рабочаго, который уходитъ на фабрику. Она слишкомъ далека отъ всѣхъ нашихъ поступковъ; она слишкомъ далека отъ всѣхъ нашихъ мыслей. Она живетъ одна, въ глубинѣ насъ, жизнью, о которой она не говоритъ; и съ высотъ, гдѣ она царитъ, раз-

нообразіе существованій уже неразличимо. Мы идемъ, подавленные тяжестью нашей души, и нѣтъ соотвѣтствія между нами и ней. Она, быть можетъ, никогда не думаетъ о томъ, что мы дѣлаемъ, и это можно прочитать на нашемъ лицѣ. Если бы можно было спросить разумное существо изъ другого міра, какое общее выраженіе лица людей, то оно, увидавъ ихъ въ ихъ радостяхъ, въ ихъ горестяхъ и въ ихъ заботахъ, несомнѣнно, отвѣтило бы: *кажется, что они думаютъ о чемъ-то другомъ*" (134—5).

Вотъ почему такъ много злыхъ людей на самомъ дѣлѣ добры, при чемъ никто этого не видитъ, тогда такъ многіе мудрецы и святые на самомъ дѣлѣ не добры (208). „Какъ только доброта проявляется во внѣшнемъ актѣ, она мѣняетъ природу; мы уже не имѣемъ больше душевной истины, но находимся въ чемъ-то, въ родѣ лжи между людьми. Доброта и любовь, которыя знаютъ себя, не имѣютъ никакого дѣйствія на души, такъ какъ они вышли изъ царства, гдѣ они живутъ; но, пока они слѣпы, они могутъ растрогать саму судьбу. Я зналъ не одного человѣка, который выполнялъ всѣ дѣла доброты и состраданія, не трогая ни одну душу; и я зналъ другихъ, которые, повидимому, жили во лжи и несправедливости, не отталкивая эти самыя души и не заставляя ни на моментъ возникнуть идею, что они не добры" (216). „Что произошло бы, напримѣръ, если бы наша душа вдругъ стала видима и должна бы была проходить среди собранія своихъ сестеръ, лишенная своихъ покрывалъ, но обремененная своими самыми тайными помыслами и влачащая за собой самые таинственные акты своей жизни, которыхъ ничто не могло выразить? Изъ-за чего краснѣла бы она? Что пожелала бы она скрыть? Набросила ли бы она, какъ стыдливая женщина, длинное покрывало своихъ волосъ на безчисленные грѣхи плоти? Она бы ихъ игнорировала и эти грѣхи никогда ея не коснулись. Они были совершены въ тысячѣ льё отъ ея престола и даже душа содомитки прошла бы среди толпы, ничего не подозрѣвая и нося въ своихъ глазахъ прозрачную улыбку ребенка. Она

въ это не вмѣшивалась, она шла своимъ путемъ въ сторону свѣта и только объ этой жизни она вспомнитъ. Какіе грѣхи и какія обычныя преступленія могла она совершить? Совершила ли она предательство, солгала ли она, обманула ли она? Заставила ли она страдать, заставила ли она плакать? Гдѣ была она, когда этотъ человѣкъ предавалъ своего брата врагамъ? Она, быть можетъ, рыдала вдали отъ него и, начиная съ этого момента, она стала болѣе глубокой и болѣе прекрасной. Она вовсе не будетъ стыдиться того, что она сдѣлала, и она могла остаться чистой въ центрѣ большого злодѣянія. Часто она превращаетъ во внутренній свѣтъ все зло, при которомъ ей приходится присутствовать. Все зависитъ отъ невидимаго принципа и отсюда возникаетъ необъяснимая снисходительность боговъ"(63—65).

Поэтому „не по ихъ актамъ и даже не по ихъ сокровеннѣйшимъ мыслямъ судимъ мы нашихъ братьевъ, ибо сокровенныя мысли не всегда могутъ быть прочитаны; но мы далеко идемъ за предѣлы того, что не можетъ быть прочитано. Человѣкъ можетъ совершить всѣ преступленія, почитаемыя за самыя низкія, и при этомъ самое великое изъ этихъ преступленій не измѣнитъ ни на одинъ моментъ дуновенія свѣжести и нематеріальной чистоты, которое окружаетъ его присутствіе; а между тѣмъ приближеніе мученика или мудреца можетъ покрыть нашу душу густой и невыносимой тьмой. Герой или святой выберутъ своего друга среди лицъ, на которыхъ безъ труда можно прочесть привычку ко всякимъ низкимъ помысламъ, и не почувствуетъ себя въ „братской или человѣческой атмосферѣ" рядомъ съ другимъ существомъ, лобъ котораго озаренъ самыми высокими и самыми великодушными мечтами. Что это означаетъ? что новаго приносятъ эти вещи? Есть, слѣдовательно, законы болѣе глубокіе, чѣмъ тѣ, которые управляютъ актами и мыслями? Чему они насъ научили и почему мы всегда дѣйствуемъ по правиламъ, о которыхъ не говорятъ и которыя только и достовѣрны? Ибо можно утверждать, что въ данномъ случаѣ, несмотря на види-

мость, герой и святой не ошиблись. Они только повиновались и, если святой преданъ и проданъ человѣкомъ, котораго онъ избралъ, то что-то непоколебимое все-таки останется и скажетъ ему, что нѣтъ заблужденія и нечего сожалѣть. Душа никогда не забудетъ, что другая душа была чиста" (66—67). „Слѣдуетъ думать, что мы знаемъ другъ друга въ областяхъ намъ невѣдомыхъ и что мы обладаемъ общей родиной, куда мы идемъ, гдѣ мы другъ друга находимъ и откуда мы безъ труда возвращаемся" (79). Этимъ и объясняется, что уже при первой встрѣчѣ мы другъ друга знаемъ, что, получая письмо издалека, отъ неизвѣстнаго человѣка, мы уже испытываемъ къ нему опредѣленное отношеніе...

Люди, несомнѣнно, могутъ прямо и непосредственно сообщаться другъ съ другомъ, и бываютъ такія эпохи въ жизни человѣчества, которыя отличаются особой духовностью, когда эта способность людей непосредственно чувствовать другъ друга обостряется. „Придетъ, быть можетъ, время, когда наши души увидятъ другъ друга безъ посредства чувствъ" (29). Мы постоянно ведемъ между собою внутренній разговоръ, непримѣтный для нашихъ внѣшнихъ чувствъ, но имѣющій для насъ гораздо болѣе серьезное значеніе, чѣмъ нашъ внѣшній разговоръ и внѣшніе поступки. „Въ этой комнатѣ находится пять или шесть существъ, которыя говорятъ о дождѣ и хорошей погодѣ; но надъ этимъ жалкимъ разговоромъ, шесть душъ ведутъ бесѣду, къ которой не можетъ безопасно приблизиться никая человѣческая мудрость; и, хотя они говорятъ черезъ свои взгляды, свои руки, свои лица и все свое присутствіе, они никогда не знаютъ, что онѣ сказали" (124). Вотъ почему иногда, не будучи въ состояніи перенести одиночества, мы отправляемся въ человѣческое общество, и, проведя нѣсколько моментовъ въ пустомъ разговорѣ, возвращаемся къ себѣ освѣженные и ободренные (126). Ибсенъ сдѣлалъ попытку въ своемъ „Строителѣ Сольнесѣ" передать въ драматической формѣ этотъ внутренній діалогъ, который,

на ряду съ внѣшней бесѣдой, ведутъ между собою души Гильды и Сольнеса (176). Истинная психологія, не та обычная психологія, которая занимается изученіемъ нашихъ страстей и мыслей, должна была бы заняться изученіемъ этихъ прямыхъ отношеній между человѣческими душами, обратить вниманіе на таинственные законы, управляющіе симпатіями и антипатіями, предчувствіями, внезапными рѣшеніями, инстинктивными влеченіями, однимъ словомъ, на все то, что показываетъ вторженіе въ нашу обычную жизнь скрытыхъ и таинственныхъ силъ изъ самой глубины человѣческаго существа (37—39).

Изъ всѣхъ этихъ представленій вытекаетъ взглядъ Метерлинка на любовь, которой онъ придаетъ огромное значеніе. Мы видѣли, что, по убѣжденію нашего автора, души наши знаютъ другъ друга въ невѣдомой намъ области, изъ которой всѣ мы происходимъ и въ которую всѣ возвращаемся. „Въ этой общей родинѣ мы выбираемъ также любимыхъ женщинъ; вотъ почему мы не ошибаемся и наши возлюбленныя также не ошибаются. Царство любви есть, прежде всего, великое царство увѣренностей, ибо въ немъ души имѣютъ болѣе всего досуга. Здѣсь вѣдь имъ нечего больше дѣлать, какъ знакомиться другъ съ другомъ, любоваться другъ другомъ и спрашивать другъ друга, со слезами на глазахъ, какъ молодымъ сестрамъ, которыя обрѣтаютъ другъ друга, въ то время, когда сплетаются руки и встрѣчаются уста такъ далеко отъ нихъ... Онѣ, наконецъ, имѣютъ время улыбнуться и пожить минутку для себя въ перерывѣ тяжкой ежедневной жизни: и, можетъ быть, съ высотъ этой улыбки и этихъ непередаваемыхъ взглядовъ распространяется въ самые вялые моменты любви таинственная соль, которая навсегда сохраняетъ воспоминаніе о встрѣчѣ двухъ устъ... Но я говорю здѣсь о любви предопредѣленной и истинной. Когда мы встрѣчаемъ одну изъ тѣхъ, которыхъ намъ предназначила судьба и которую она заставляла выйти изъ глубины великихъ духовныхъ городовъ, гдѣ мы живемъ, не зная этого, чтобы послать ее на

перекрестокъ дороги, по которой въ назначенный часъ мы должны пройти, то мы объ этомъ освѣдомлены съ перваго же взгляда. Нѣкоторые пытаются тогда нарушить судьбу. Возможно, что мы въ бѣшенствѣ кладемъ руки на вѣки, чтобы не видѣть больше того, что слѣдовало видѣть, и что, борясь всѣми нашими маленькими силами съ вѣчными силами, мы въ концѣ-концовъ переходимъ дорогу, чтобы идти къ другой посланной, которая тамъ не для насъ. Но мы напрасно стараемся; намъ не удастся „возмутить мертвую воду въ большихъ резервуарахъ будущаго". Ничего не выйдетъ; чистая сила высотъ не пожелаетъ спуститься, и эти поцѣлуи и эти безполезные часы не пожелаютъ прибавиться къ реальнымъ часамъ и поцѣлуямъ нашей жизни... Судьба иногда закрываетъ глаза, но она знаетъ, что мы вернемся къ ней сегодня же вечеромъ и что послѣднее слово останется за ней. Она можетъ закрывать глаза, но время, въ теченіе котораго она ихъ закрываетъ, есть потерянное время" (79—81). Въ настоящей любви есть нѣчто мистическое, и она такъ же независима отъ внѣшнихъ событій нашей жизни, какъ и вообще все наше реальное существованіе. Бываетъ, что видимая любовь прекращается, но это не значитъ, что прекращается любовь реальная. „Я это испыталъ сегодня вечеромъ. Я чувствовалъ, что прибылъ одинъ въ эту печальную зону поцѣлуевъ, когда кажется, что посѣщаешь уже хижины бѣдныхъ, между тѣмъ какъ запоздавшая возлюбленная еще улыбается во дворцѣ первыхъ дней. Любовь по человѣческому пониманію умирала между нами, какъ ребенокъ, пораженный зломъ, идущимъ невѣдомо откуда и не знающимъ сожалѣній. Мы ничего не сказали другъ другу. Я даже не могъ бы припомнить, о чемъ я думалъ въ эту столь важную минуту. Конечно, о незначительныхъ вещахъ, о послѣднемъ встрѣченномъ лицѣ, о мерцающемъ свѣтѣ фонаря на углу пустынной набережной. И однако все это происходило въ свѣтѣ въ тысячу разъ болѣе чистомъ и высокомъ, чѣмъ если бы вмѣшались всѣ силы жалости и любви, которыми

я распоряжаюсь въ моихъ мысляхъ и въ моемъ сердцѣ. Мы разстались, ничего не сказавши, но мы поняли въ то же время нашу невыразимую мысль. Мы знаемъ теперь, что родилась другая любовь, которая не нуждается больше въ словахъ, въ маленькихъ заботахъ и улыбкахъ обыкновенной любви. Мы больше не видались, можетъ быть, мы и не увидимся вѣками. „Намъ придется, несомнѣнно, забыть массу вещей, выучиться многимъ другимъ, на протяженіи всѣхъ міровъ, черезъ которые придется проходить, прежде чѣмъ мы встрѣтимся *въ томъ же самомъ движеніи души,* которое имѣло мѣсто въ этотъ вечеръ; но мы имѣемъ время ждать“ (214—215). Только у вратъ другого міра зарождается любовь. „Ибо любить своего ближняго это не значитъ только всецѣло ему отдаваться, служить, помогать и поддерживать другихъ. Возможно, что вы не добры, не прекрасны и не благородны среди самыхъ великихъ жертвъ, и сестра милосердія, которая умираетъ у изголовья тифознаго больного, можетъ имѣть душу злопамятную, мелкую, ничтожную. Любить своего ближняго въ устойчивой глубинѣ, это значитъ любить то, что есть вѣчнаго въ другихъ, ибо ближній по преимуществу есть тотъ, кто больше приближается къ Богу, т.-е. къ тому, что есть въ людяхъ чистаго и добраго; и только находясь постоянно около вратъ, о которыхъ только что было сказано, вы откроете, что̀ есть въ душахъ божественнаго. Тогда вы сможете сказать съ великимъ Жанъ-Полемъ: „Когда я хочу любить очень нѣжно дорогое мнѣ лицо и все ему прощать, то я долженъ только нѣкоторое время въ молчаніи на него посмотрѣть“. Нужно выучиться видѣть, чтобы выучиться любить“ (244—5).

Любовь есть „тайное, но въ высшей степени проникновенное воспоминаніе о первоначальномъ великомъ единствѣ“ (217). Такой любви никто не можетъ противиться; нѣтъ души, которая не отвѣтила бы на такую любовь. „Всѣ души нашихъ братьевъ бродятъ безпрестанно вокругъ насъ, подкарауливая поцѣлуй, и только ожидаютъ знака. Но

сколько существъ не осмѣлились дать одинъ изъ этихъ знаковъ въ своей жизни. Вѣдь это и есть бѣдствіе всей нашей жизни, что мы живемъ въ такомъ отдаленіи отъ нашей души и боимся ея малѣйшихъ движеній. Если бы мы ей позволили открыто улыбаться въ своемъ молчаніи и свѣтѣ, то мы уже жили бы вѣчною жизнью" (218—9). „Я думаю, что ничто въ свѣтѣ не украшаетъ душу болѣе нечувственнымъ образомъ, болѣе естественно, чѣмъ увѣренность, что есть гдѣ-то, недалеко отъ нея, чистое и прекрасное существо, которое она можетъ любить безъ затаенной мысли" (263). „Если вы любили глубоко, то никто не долженъ былъ обращать ваше вниманіе на то, что ваша душа была чѣмъ-то столь великимъ, что міры, что звѣзды, что цвѣты, что сумерки ночи и волны моря больше не были одиноки, что ничто не кончалось и что все начиналось на границѣ видимостей; и что даже уста, которыя вы цѣловали, принадлежали существу гораздо болѣе высокому, гораздо болѣе прекрасному, гораздо болѣе чистому, чѣмъ то, которое обнимали ваши руки. Вы видѣли тогда то, чего не видятъ въ жизни, лишенной опьяненія. Но развѣ нельзя жить такъ, чтобы любить вѣчно? Герои и святые именно это и дѣлали" (231—2). „Мы всѣ живемъ въ возвышенномъ; гдѣ же намъ иначе и жить? Нѣтъ другого мѣста жизни. Если намъ чего не хватаетъ, то—не случаевъ жить на небѣ, но вниманія и сосредоточенности, нѣкотораго опьяненія души. Если у васъ есть только маленькая комнатка, то думаете ли вы, что Богъ и тамъ не присутствуетъ, и что тамъ невозможно вести болѣе высокую жизнь? если вы жалуетесь, что вы одни, что ничего съ вами не случается, что никто васъ не любитъ и что вы никого не любите, думаете ли вы, что слова не обманываютъ? Что возможно быть одному, что любовь есть вещь, которую знаютъ, которую видятъ, и что событія могутъ быть взвѣшиваемы, какъ золото и серебро, даваемыя въ качествѣ выкупа? Развѣ не можетъ войти въ маленькую комнату живая мысль—при чемъ безразлично, будетъ ли она гордая или бѣдная, ибо, возникши

изъ вашей души, она велика для васъ,—такъ же, какъ и высокое желаніе или просто моментъ торжественнаго вниманія къ жизни? И если вы не любите или васъ не любятъ и тѣмъ не менѣе вы можете съ извѣстной силой видѣть, что тысячи вещей прекрасны, что душа велика и что жизнь серьезна почти невыразимо, то развѣ это не такъ же прекрасно, какъ если бы васъ любили или вы любили? И если самое небо отъ васъ скрыто, „то развѣ великое звѣздное небо не простирается, несмотря ни на что, надъ вашей душой въ формѣ самой смерти"?.. Все, что съ нами происходитъ, божественно велико, и мы всегда въ центрѣ великаго міра. Но слѣдуетъ пріучиться жить подобно только что родившемуся ангелу, подобно любящей женщинѣ или подобно человѣку, готовящемуся умереть. Если бы вы знали, что вы умрете сегодня вечеромъ или просто навсегда удалитесь, то развѣ вы смотрѣли бы въ послѣдній разъ на существа и вещи такъ, какъ вы смотрѣли на нихъ до этого дня? и развѣ вы не любили бы ихъ такъ, какъ никогда не любили? Что выросло бы вокругъ васъ, добрая или злая сторона видимости? Получили ли бы вы даръ замѣчать красоту или безобразіе душъ? Развѣ все, со включеніемъ даже зла и страданій, не превратилось бы тогда въ любовь, полную самыхъ сладкихъ слезъ?" (232—235).

Но реальная сущность человѣка не исчерпывается этими добрыми и хорошими свойствами. Здѣсь Метерлинкъ также констатируетъ особаго рода двойственность. Въ глубинѣ нашего существа гнѣздятся, кромѣ любви и красоты, еще какія-то таинственныя и фатальныя силы, тѣ силы, которыя составляютъ источникъ глубокой печали человѣка. „Есть таинственныя силы, которыя царятъ въ насъ самихъ и которыя, повидимому, находятся въ согласіи съ событіями. Мы носимъ всѣхъ враговъ въ нашей душѣ. Они знаютъ, что они дѣлаютъ и что они заставляютъ насъ дѣлать; и когда они ведутъ насъ къ событію, то они насъ предупреждаютъ полусловами, слишкомъ мало, чтобы насъ остановить на пути, но достаточно, чтобы заставить насъ

жалѣть, когда будетъ слишкомъ поздно, что мы внимательно не прислушались къ ихъ нерѣшительнымъ и пасмѣшливымъ совѣтамъ. Куда хотятъ онѣ придти, эти силы, которыя желаютъ нашей погибели, какъ будто онѣ независимы отъ насъ и не погибаютъ съ нами, хотя и живутъ только въ насъ? Что приводитъ въ движеніе всѣхъ этихъ сообщниковъ вселенной, которые питаются нашей кровью? Человѣкъ, для котораго пробилъ часъ несчастія, захваченъ вихремъ, котораго не замѣчаютъ, и годами эти силы комбинируютъ безчисленные случаи, которые должны его привести къ необходимой минутѣ, къ опредѣленному пункту, гдѣ его ожидаютъ слезы. Припомните всѣ ваши усилія и всѣ ваши предчувствія. Припомните безполезную помощь. Припомните также составляющія теперь предметъ сожалѣнія благопріятныя обстоятельства, которыя пытались вамъ загородить дорогу и которыя вы оттолкнули, какъ назойливыхъ нищихъ. Это были, однако, бѣдныя робкія сестры, которыя хотѣли васъ спасти и которыя удалились, ничего не говоря, слишкомъ слабыя и слишкомъ маленькія, чтобы бороться противъ рѣшенныхъ вещей, неизвѣстно куда... Едва только произошло несчастіе, какъ мы испытываемъ странное ощущеніе, что повиновались вѣчному закону; и я не знаю, какое таинственное облегченіе, среди самыхъ великихъ бѣдствій, вознаграждаетъ насъ за наше повиновеніе. Мы никогда не принадлежимъ самимъ себѣ болѣе интимно, чѣмъ на другой день послѣ непоправимой катастрофы. Тогда кажется, что мы нашли сами себя и вновь завоевали неизвѣстную и необходимую часть нашего существа. Наступаетъ особаго рода успокоеніе. Уже много дней и почти безъ нашего вѣдома, пока мы могли еще улыбаться лицамъ и цвѣтамъ, враждебныя силы нашей души ужасно боролись на краю пропасти и теперь, когда мы очутились на днѣ, все вздыхаетъ свободно“ (191—194).

Вся изложенная психологія, которой придерживается Метерлинкъ, объясняетъ намъ, почему онъ убѣжденъ, что настоящая жизнь, единственная, которая оставляетъ какой-

нибудь слѣдъ, состоитъ изъ молчанія (12). „Молчаніе есть элементъ, въ которомъ образуются великія вещи, чтобы онѣ, наконецъ, могли выйти совершенныя и величественныя на свѣтъ жизни, гдѣ онѣ будутъ господствовать. Не только Вильгельмъ Молчаливый, но всѣ значительные люди, которыхъ я зналъ, наименѣе дипломатичные и наименѣе способные къ военнымъ хитростямъ, воздерживались болтать о томъ, что они проектировали и что они создавали. И ты самъ въ твоихъ бѣдныхъ маленькихъ осложненіяхъ попытайся придержать языкъ въ теченіе одного дня; а на другой день насколько яснѣе станутъ твои планы и твои обязанности. Сколько отбросовъ и сколько грязи вымели эти нѣмые работники изъ тебя, пока не входили безполезные звуки извнѣ. Слово слишкомъ часто является не способомъ скрывать мысли, какъ говорилъ Французъ, но способомъ заглушать и останавливать мысль, такъ что не остается, что скрывать. Слово также велико, но оно не самое великое. Какъ утверждаетъ швейцарская надпись: Sprechen ist Silbern, Schweigen ist Golden, слово серебро, а молчаніе—золото, или, какъ лучше было бы сказать, слово относится къ времени, а молчаніе—къ вѣчности. „Пчелы трудятся только въ темнотѣ, мысль трудится только въ молчаніи, а добродѣтель — въ тайнѣ“... Не слѣдуетъ думать, что слово когда-нибудь служитъ для настоящихъ сообщеній между существами. Губы и языкъ могутъ выражать душу такимъ же образомъ, какъ цифра или порядковый номеръ изображаютъ картину Мемлинка, напримѣръ, но лишь только мы на самомъ дѣлѣ имѣемъ нѣчто сообщить другъ другу, какъ мы вынуждены молчать; и если въ такіе моменты мы противимся невидимымъ и настойчивымъ приказаніямъ молчанія, то мы сдѣлали вѣчную потерю, которую не смогутъ исправить самыя великія сокровища человѣческой мудрости, ибо мы потеряли случай послушать другую душу и дать моментъ существованія нашей; а есть вѣдь много жизней, въ которыхъ подобные случаи не представляются дважды...“ (9—11). „Я говорю

здѣсь, конечно, только объ *активномъ* молчаніи, ибо есть и пассивное молчаніе, которое является только отраженіемъ сна, смерти или небытія. Это—молчаніе, которое спитъ; и пока оно спитъ, оно еще меньше страшно, чѣмъ слово; но непредвидѣнное обстоятельство можетъ его внезапно разбудить и тогда на престолъ вступаетъ его братъ, великое активное молчаніе. Будьте осторожны. Двѣ души соприкоснутся, стѣны поколеблются, плотины прорвутся, и обычная жизнь уступитъ мѣсто жизни, въ которой все становится серьезнымъ, въ которой все беззащитно, въ которой ничто не смѣетъ смѣяться, въ которой ничто не повинуется, въ которой ничто не забывается... И такъ какъ каждый изъ насъ знаетъ это мрачное могущество и его опасную игру, то мы и боимся такъ глубоко молчанія. Мы еще кое-какъ переносимъ уединенное молчаніе, наше собственное молчаніе: но молчаніе нѣсколькихъ людей, умноженное молчаніе и особенно молчаніе толпы есть сверхъестественная тяжесть, неизъяснимаго гнета которой боятся самыя сильныя души. Мы употребляемъ большую часть нашей жизни на отысканіе мѣстъ, гдѣ не царитъ молчаніе. Лишь только сходятся два или три человѣка, они только и думаютъ объ изгнаніи невидимаго врага, ибо сколько обыкновенныхъ дружбъ не имѣютъ другой основы, кромѣ ненависти къ молчанію? И если, несмотря на всѣ усилія, оно проскользнетъ между собравшимися существами, эти существа съ безпокойствомъ повернутъ головы въ торжественную сторону вещей, которой не замѣчаютъ, и скоро они уйдутъ, уступая мѣсто неизвѣстному, и они будутъ его избѣгать въ будущемъ, такъ какъ они боятся, что вѣковая борьба станетъ тщетной еще одинъ разъ и что одинъ изъ нихъ окажется принадлежащимъ къ тѣмъ, которые въ тайнѣ открываютъ дверь врагу...“ (13—14).

Въ особенности близко стоитъ къ истинной внутренней жизни человѣка женщина. „Кажется, говоритъ Метерлинкъ, что женщина болѣе насъ подчинена судьбѣ. Она и покоряется ей съ гораздо большей простотой. Она ни-

когда искренно съ ней не борется. Она еще ближе къ Богу и съ меньшей сдержанностью предается чистому дѣйствію тайны. Вотъ почему всѣ событія, въ которыхъ она вмѣшивается въ нашу жизнь, представляются намъ ведущими къ чему-то, что походитъ на самые источники судьбы. Въ особенности около женщинъ иногда ощущаешь мимоходомъ „ясное предчувствіе“ жизни, которая не всегда кажется параллельной видимой жизни. Женщина приближаетъ насъ къ дверямъ нашего существа. Кто знаетъ, не въ одно ли изъ тѣхъ глубокихъ мгновеній, когда они спали на ея груди, герои познавали силу и вѣрность своей судьбы, и будетъ ли имѣть когда-нибудь точное чувство будущаго человѣкъ, который не отдыхалъ на сердцѣ женщины?“ (81—82). „Какъ только она любитъ, послѣдняя изъ дѣвушекъ обладаетъ чѣмъ-то такимъ, чего у насъ нѣтъ никогда, такъ какъ въ ея мысли любовь всегда вѣчна. Можетъ быть, именно поэтому онѣ всѣ имѣютъ съ первоначальными силами отношенія, которыя для насъ закрыты?.. Онѣ знаютъ вещи, которыхъ мы не знаемъ, и обладаютъ лампой, которую мы потеряли. Онѣ живутъ у самой подошвы Неизбѣжнаго и лучше насъ знаютъ дороги къ нему. Вотъ почему онѣ обладаютъ удивительной увѣренностью и изумительной важностью; видно, что въ своихъ малѣйшихъ дѣйствіяхъ онѣ чувствуютъ поддержку надежныхъ и сильныхъ рукъ великихъ боговъ... Если вы думаете ввести женщину въ заблужденіе, то знайте, что она права противъ васъ и что вы одни заблуждаетесь, ибо реально вы больше являетесь тѣмъ, что вы есть въ ея глазахъ, чѣмъ тѣмъ, за что вы себя почитаете въ душѣ, хотя она постоянно заблуждается въ смыслѣ улыбки, жеста, слезы... Онѣ поистинѣ самыя близкія родственницы безконечнаго, которое насъ окружаетъ, и однѣ еще умѣютъ ему улыбаться съ фамиліарной граціей ребенка, который не боится своего отца... Я очень сожалѣю о тѣхъ, кто на нихъ жалуется, ибо они не знаютъ, на какой высотѣ находятся настоящіе поцѣлуи. И, однако, какими незначительными онѣ кажутся, когда

мужчины смотрятъ на нихъ мимоходомъ. Они видятъ, какъ онѣ суетятся въ глубинѣ своихъ маленькихъ жилищъ; одна немного наклонилась, другая рыдаетъ, третья поетъ, послѣдняя вышиваетъ, и никто не понимаетъ, что онѣ дѣлаютъ... Такіе люди посѣщаютъ ихъ, какъ посѣщаютъ нѣчто улыбающееся; они приближаются къ нимъ не иначе, какъ съ настороженнымъ духомъ, а душа можетъ войти только самымъ случайнымъ образомъ. Они спрашиваютъ съ недовѣріемъ; онѣ ничего имъ не говорятъ, потому что онѣ уже знаютъ; и вотъ они уходятъ, пожимая плечами, убѣжденные, что онѣ не понимаютъ... Но какая имъ нужда понимать это, отвѣчаетъ поэтъ, который всегда правъ; какая имъ нужда понимать, этимъ счастливымъ душамъ, которыя избрали лучшую часть и которыя, подобно чистому пламени любви въ этомъ земномъ мірѣ, сіяютъ только на верхушкѣ храмовъ или на концѣ мачтъ блуждающихъ кораблей въ знакъ божественнаго огня, который затопляетъ всѣ вещи... То, что сказано о мистикахъ, въ особенности примѣнимо къ женщинамъ, которыя сохранили намъ на нашей землѣ до сихъ поръ мистическій смыслъ“ (84—90).

В. Хвостовъ.

(*Продолженіе слѣдуетъ.*)

Преобразованіе понятія сознанія въ современной гносеологіи и роль Шуппе въ этомъ движеніи.

Въ современной гносеологіи весьма интересное и важное явленіе есть развитіе новаго ученія о сознаніи. Чтобы оцѣнить роль Шуппе [1]) въ этомъ движеніи, разсмотримъ старое ученіе о сознаніи.

Каковъ составъ сознанія? Какой характеръ имѣетъ все то, что входитъ въ сферу сознанія и можетъ быть непосредственно усмотрѣно въ немъ?— Громадное большинство философовъ и особенно психологовъ отвѣчаютъ на этотъ вопросъ такъ: сознаніе есть совокупность *психическихъ* состояній *индивидуума*.

Этотъ опредѣленный человѣкъ, Петръ, анализируя *составъ* своего сознанія, не найдетъ въ немъ ничего кромѣ *психическихъ*, и притомъ своихъ *личныхъ* психическихъ состояній, ощущеній, чувствъ, желаній и т. п. Въ своемъ сознаніи человѣкъ находитъ непосредственно только ничтожный уголокъ міра, именно только самого себя; все транссубъективное находится не только внѣ я, но и внѣ сознанія этого я, оно (если оно существуетъ) трансцендентно сознанію.

Какъ возникло такое ученіе о сознаніи? — Принадлежитъ ли оно къ числу непосредственно очевидныхъ истинъ?—

Нѣтъ, непосредственная очевидность говоритъ скорѣе

---

[1]) Изложеніе теоріи знанія Шуппе дано мною въ сборникѣ № 3. „Новыхъ идей въ философіи".

въ пользу *наивнаго реализма*, т.-е. въ пользу прямо противоположнаго пониманія состава сознанія.

Всѣмъ извѣстно, сколько усилій нужно затратить, чтобы заставить человѣка отказаться отъ естественнаго наивно-реалистическаго міропониманія и усвоить ученіе, согласно которому, напримѣръ, видимое мною дерево есть „психическое" дерево, психическій процессъ въ *моей* душевной жизни. Безъ сомнѣнія, это ученіе не есть выраженіе непосредственной очевидности; оно основывается на сложныхъ и разнообразныхъ рядахъ *умозаключеній*. Эти умозаключенія стройно и неумолимо послѣдовательно вытекаютъ изъ нѣсколькихъ основныхъ посылокъ, которыя на первый взглядъ кажутся безобидными и самоочевидными. Наивный реалистъ, обыкновенно, начинаетъ съ того, что сознательно или, чаще всего, безотчетно *соглашается* съ этими предпосылками и тогда, если только онъ способенъ слѣдить за вытекающими изъ нихъ выводами, онъ рано или поздно принужденъ будетъ признать принудительность этихъ выводовъ и отказаться отъ наивнаго реализма. Между тѣмъ, раньше, чѣмъ сдаться, ему слѣдовало бы произвести еще одно испытаніе доводовъ противника, именно провѣрить, правильны ли были основныя посылки его.

Изслѣдованіе основныхъ посылокъ есть труднѣйшая задача, особенно тогда, когда приходится вскрывать предразсудки и предубѣжденія, не высказываемые открыто и не формулируемые точно, но проникающіе все міровоззрѣніе, какъ безсознательныя или полусознательныя основы его. Наивный реалистъ слишкомъ наивенъ и мало философски образованъ для того, чтобы произвести эту работу. Къ тому же, именно на почвѣ примитивнаго наивнаго реализма зарождаются раньше, чѣмъ наивный реалистъ приступаетъ къ оправданію своего пониманія *истины*, тѣ ложныя *онтологическія* ученія, изъ которыхъ въ качествѣ формально правильнаго вывода вытекаетъ крушеніе наивно-реалистической увѣренности въ томъ, что наблюдаемыя внѣшнія вещи суть подлинный, а не кажущійся внѣшній

міръ. Поэтому не отъ наивнаго реалиста можно ожидать защиты здравыхъ элементовъ, имѣющихся въ его міропониманіи, а отъ тѣхъ лицъ, которыя, подобно автору настоящей статьи, въ теченіе многихъ лѣтъ, подъ вліяніемъ новой философіи и современной науки, держались ложной мысли, будто все непосредственно данное въ сознаніи есть индивидуально-психическое, убѣдились въ томъ, что это положеніе приводитъ къ безвыходнымъ тупикамъ, и догадались обратиться къ изслѣдованію его предпосылокъ съ цѣлью провѣрить, хорошо ли заложенъ фундаментъ современной философіи.

Важнѣйшая изъ этихъ предпосылокъ заключается въ убѣжденіи, что содержаніе чувственнаго воспріятія, слѣдовательно, весь матеріалъ опытнаго знанія о транссубъективномъ мірѣ есть продуктъ *причиннаго воздѣйствія* внѣшняго міра на тѣло или душу познающаго субъекта.

Созданная потребностями практической жизни привычка наблюдать преимущественно матеріальный міръ и, разсматривая физическія, химическія, физіологическія явленія, обращать вниманіе прежде всего на причинныя и, въ особенности, механически причинныя отношенія между вещами, настолько глубоко укоренена въ человѣческомъ умѣ, что мѣшаетъ непредубѣжденному изслѣдованію другихъ областей міра.

Обращаясь къ столь новому и своеобразному предмету изслѣдованія, какъ сознаніе, слѣдовало бы внимательно наблюдать его природу и выразить ея особенности въ *новыхъ* понятіяхъ; держась такого метода, не трудно было бы замѣтить, что между наблюдающимъ я и наблюдаемыми вещами существуетъ специфическое *отношеніе*, глубоко отличное отъ всѣхъ другихъ отношеній и, въ особенности, отличное отъ причиннаго воздѣйствія. Однако, косность человѣческаго ума, какъ извѣстно, громадна: вмѣсто того, чтобы производить *новыя* наблюденія, мы стараемся понять и выразить новый предметъ посредствомъ старыхъ понятій, напримѣръ, представить себѣ отношеніе между познава-

емою вещью и душевнымъ міромъ наподобіе печати, выдавливающей оттискъ на сургучѣ. Теоріи физики и въ особенности наблюденія физіологіи, устанавливающей значеніе функцій органовъ чувствъ для состава воспріятія, поддерживаютъ убѣжденіе въ томъ, будто иначе и нельзя представить себѣ отношеніе между вещью и познающимъ я.

Тысячи фактовъ, повидимому, неоспоримо говорятъ въ пользу ученія о субъективности и относительности воспріятій, такъ что оно начинаетъ казаться намъ истиною, сомнѣніе въ которой едва ли не есть признакъ безумія. Сюда присоединяется еще вліяніе склонности къ *субстанціалистическому* міровоззрѣнію, изображающему міръ въ видѣ множества отдѣльныхъ, самостоятельныхъ атомовъ, монадъ и т. п., т.-е. существъ, изъ которыхъ каждое *замкнуто* въ сферу индивидуально ему присущихъ состояній и съ другими существами либо совсѣмъ не сносится, либо вступаетъ въ общеніе только путемъ внѣшняго *причиннаго* воздѣйствія.

На почвѣ указанныхъ предпосылокъ вырастаетъ убѣжденіе въ томъ, что весь составъ сознанія обладаетъ слѣдующими свойствами: 1) всѣ состоянія и событія, находящіяся въ немъ, суть *психическія* явленія; 2) всѣ они принадлежатъ какому-либо *индивидууму*, Петру, Ивану и т. п., 3) всѣ они суть *переживанія* этого индивидуума, въ *такомъ же смыслѣ ему принадлежащія*, какъ удовольствіе или желаніе; 4) совокупность этихъ переживаній образуетъ индивидуальное сознаніе, *замкнутое въ себѣ* въ томъ смыслѣ, что всякое содержаніе сознанія можетъ принадлежать только *одному* сознанію и не можетъ войти въ составъ *никакого* другого сознанія: какъ „эта“ радость переживается только этимъ Петромъ и никогда не можетъ стать переживаніемъ другого индивидуума, такъ и видимое Петромъ дерево есть „образъ“, находящійся въ его сознаніи, и не можетъ входить въ кругозоръ *никакого другого сознанія*.

Какъ извѣстно, такое ученіе о сознаніи заводитъ философію въ тупикъ неразрѣшимыхъ затрудненій и противо-

рѣчій: слѣдствіемъ его является или *субъективный идеализмъ Юма*, превращающій сознаніе въ пучекъ впечатлѣній, соединенныхъ только сосуществованіемъ и послѣдовательностью во времени, или же, и это еще наилучшій исходъ,— *критицизмъ Канта*, разсматривающій всю данную въ опытѣ природу, какъ созданіе человѣческаго *разсудка*, матеріаломъ для котораго послужили *ощущенія* человѣка, вызванныя дѣйствіемъ (аффицированіемъ) предмета на человѣческую чувственность (воспріимчивость) [1]).

Этотъ психологистическій феноменализмъ, субъективизмъ и антропоцентризмъ полонъ противорѣчій. Избавиться отъ нихъ можно не иначе, какъ освободившись отъ привычки выводить наблюдаемыя содержанія сознанія изъ причиннаго воздѣйствія вещей на чувственность человѣка.

Радикальное устраненіе этой догматической предпосылки приводитъ къ выработкѣ совершенно *новаго ученія о сознаніи*, ведущаго при послѣдовательномъ развитіи къ полному разрыву съ критицизмомъ Канта.

Сущность этого новаго ученія, намѣчающагося самыми разнообразными способами во многихъ современныхъ изслѣдованіяхъ по гносеологіи, заключается въ слѣдующемъ. Въ сознаніи есть три стороны: содержаніе сознанія (нѣчто сознаваемое), субъектъ сознанія (нѣкто сознающій) и отношеніе между субъектомъ и содержаніемъ, отношеніе, которое можно образно обозначить словами „обладаніе въ сознаніи“ (im-Bevusstsein-Haben“). Отношеніе между сознающимъ субъектомъ и сознаваемымъ содержаніемъ есть нѣчто специфическое, не сводимое ни на какія другія формы отношенія: оно не пространственное, не временное, не причинное и т. п. Члены этого отношенія, субъектъ и содержаніе (напр., когда сознаваемое есть видимое мною

---

1) Въ моемъ „Введеніи въ философію“ часть I, „Введеніе въ теорію знанія“, подробно разсмотрѣны эмпиризмъ юмовскаго типа и критицизмъ Канта какъ конечные *противорѣчивые* результаты предпосылки, согласно которой сознаваемый внѣшній міръ есть вполнѣ или отчасти продуктъ *причиннаго* воздѣйствія на душевную жизнь познающаго субъекта.

„колебаніе этого маятника"), *не субординированы*, а *координированы* другъ другу: сознаваніе какимъ-либо я колебаній маятника состоитъ не въ томъ, что это я *создаетъ* колебанія маятника, но и не въ томъ, что трансцендентное сознанію колебаніе маятника *служитъ причиною* возникновенія въ сознаніи психическаго образа колебаній; я и колебаніе маятника могутъ быть *по своему бытію* вполнѣ независимыми другъ отъ друга и только благодаря тому, что они вступаютъ въ особое отношеніе другъ къ другу, они временно образуютъ сочетаніе, въ которомъ я оказывается наблюдающимъ, а колебаніе — наблюдаемымъ. Согласно такому ученію, *сущность сознанія* заключается въ этомъ *специфическомъ отношеніи*, въ специфической координаціи между я и содержаніемъ, а вовсе не въ свойствахъ содержанія. Содержаніе можетъ принадлежать къ какому угодно роду бытія, оно можетъ быть психическимъ или матеріальнымъ, реальнымъ или идеальнымъ, оно можетъ быть субъективнымъ (принадлежать къ сферѣ душевной жизни я) или транссубъективнымъ,—всѣ эти различія сами по себѣ нисколько не препятствуютъ и не способствуютъ тому, чтобы я вступало или не вступало къ такимъ частямъ міра въ особое отношеніе координаціи, въ силу котораго онѣ становятся сознаваемыми. Функція сознанія можетъ выводить познающаго индивидуума за предѣлы его личной душевной жизни, такъ что объектомъ сознанія могутъ становиться любыя стороны самого транссубъективнаго міра, напр., матеріальные процессы. Поэтому необходимо отличать *имманентность сознанію* и *имманентность субъекту* сознанія: первая можетъ не совпадать со второю. Напр., если субъектъ А наблюдаетъ пейзажъ и испытываетъ при этомъ чувство удовольствія, то пейзажъ, будучи *имманентнымъ сферѣ сознанія* А, остается все же *трансцендентнымъ* въ отношеніи *къ субъекту* сознанія (не составляетъ психическаго состоянія субъекта А), тогда какъ чувство удовольствія имманентно въ обоихъ отношеніяхъ (это есть состояніе субъекта А., имманентное сознанію А). Конечно, для того, чтобы раз-

вивать ученіе, что самъ транссубъективный міръ въ подлинникѣ можетъ вступать въ кругозоръ сознанія познающаго индивидуума, т.-е. можетъ быть созерцаемымъ, необходимо отказаться отъ традиціонныхъ представленій о роли физіологическихъ процессовъ при воспріятіи и рѣшать эту проблему, напр., въ духѣ А. Бергсона [1]). Можно утверждать, напримѣръ, слѣдующее: колеблющійся маятникъ, отражая лучи свѣта и посылая ихъ въ мой глазъ, вызываетъ рядъ измѣненій въ моей нервной системѣ, но эти измѣненія въ моемъ мозгу не суть причина видимаго мною колебанія маятника, они суть лишь *поводъ*, по которому пробуждается дѣятельность я, какъ духа, поводъ, въ силу котораго я, какъ духъ, обращаю вниманіе на *само транссубъективное* колебаніе маятника и созерцаю его.

Важнѣйшій результатъ такого ученія о сознаніи заключается въ томъ, что оно способно дать гносеологическое оправданіе *органическаго* міропониманія. Въ самомъ дѣлѣ, неорганическое (механистическое) міровоззрѣніе, утверждающее, что всякое цѣлое слагается путемъ внѣшнихъ отношеній изъ элементовъ, независимыхъ другъ отъ друга, есть послѣдовательный результатъ теорій знанія, предполагающихъ, что наблюдаемый предметъ слагается въ сознаніи изъ *ощущеній*, обусловленныхъ трансцендентными причинами и, слѣдовательно, индифферентныхъ въ отношеніи другъ къ другу. Наоборотъ, если знаніе есть *созерцаніе* предмета въ подлинникѣ во всей его *цѣлости*, то отсюда является возможность утвержденія, что *цѣлое вещи первѣе ея сторонъ*.

Новое ученіе о сознаніи, вродѣ только что изложеннаго, дѣйствительно вырабатывается въ современной философіи и психологіи; оно постепенно удаляетъ ее отъ кантіанства, но этотъ процессъ совершается, такъ сказать, съ геологическою медленностью, въ значительной мѣрѣ безсознательно. Участники этого процесса боятся разрыва съ Кан-

[1]) См. его „Matière et mémoire“ (есть русскій переводъ).

томъ; они стараются во что бы то ни стало выражать свои теоріи или истолковывать теорію Канта такъ, чтобы связь съ кантіанствомъ сохранялась въ возможно бо́льшемъ размѣрѣ. Отсюда получаются наиболѣе печальныя для философа непослѣдовательности: вырабатывая новое понятіе сознанія, гносеологія отбрасываетъ догматическія предпосылки Канта, но многіе выводы, послѣдовательно вытекавшіе у Канта изъ этихъ предпосылокъ и потерявшіе теперь подъ собой всякую почву, сохраняются въ современной гносеологіи и придаютъ ей видъ двойственнаго, искусственнаго сооруженія, имѣющаго смутныя очертанія, колеблющагося между субъективизмомъ и отрицаніемъ его, между антропоцентризмомъ и универсализмомъ, между панметодизмомъ и онтологизмомъ, между релативизмомъ и абсолютизмомъ.

Задача этой статьи состоитъ въ томъ, чтобы обрисовать одну изъ переходныхъ формъ новаго понятія сознанія, встрѣчающуюся въ современной гносеологіи.

Теорія Шуппе служитъ для насъ образцомъ переходныхъ формъ: она содержитъ въ себѣ уже явственно очерченный *зародышъ* новаго ученія, но въ то же время сохраняетъ еще во многихъ отношеніяхъ связь съ критицизмомъ Канта.

Сущность новаго ученія о сознаніи, развиваемаго Шуппе, если разсмотрѣть сначала *индивидуальное* сознаніе, заключается въ слѣдующемъ: сознаніе есть совокупность всего того, что находится въ нѣкоторомъ особомъ *отношеніи* къ я, въ отношеніи, которое, несмотря на свое чрезвычайное своеобразіе, близко всѣмъ намъ знакомо и можетъ быть о́бразно обозначено словами „имѣніе въ сознаніи“ [1]).

Это отношеніе, напр., между наблюдаемымъ деревомъ и наблюдающимъ *индивидуальнымъ я*, не есть причинное воздѣйствіе дерева на я или я на дерево: это есть связь (Verbindung), благодаря которой индивидуальное я дѣ-

[1]) Schuppe, Erkenntnisstheoretische Logik, 90.

лается обладателемъ, а дерево становится обладаемымъ. Отношеніе „обладанія въ сознаніи“ не похоже также на отношеніе между вещью и ея свойствомъ: когда индивидуальный субъектъ сознаетъ „красное“, онъ самъ не становится вслѣдствіе этого „краснымъ“, онъ имѣетъ въ сознаніи красноту не въ томъ смыслѣ, въ какомъ мячъ „имѣетъ“ красный цвѣтъ. Точно также, когда въ кругозоръ индивидуальнаго сознанія вступаетъ *дерево*, субъектъ не становится вслѣдствіе этого деревомъ, но, съ другой стороны, и дерево не становится психическимъ состояніемъ субъекта, оно не утрачиваетъ своей самостоятельной, независимой *отъ индивидуума* природы [1]): когда субъектъ наблюдаетъ дерево, оно попрежнему *остается* въ составѣ *внѣшняго, транссубъективнаго міра*; дереву не приходится перекочевывать „внутрь души“ познающаго индивидуума или посылать туда вмѣсто себя *нематеріальный* „образъ“, „копію“ съ себя и т. п.

Изъ предыдущаго вовсе не слѣдуетъ, будто ни одно сознаваемое содержаніе не можетъ принадлежать субъекту, какъ его свойство: *собственныя* психическія *состоянія индивидуальнаго я*, напримѣръ, его желанія, чувства и т. п. относятся къ этому я такъ, какъ свойства относятся къ вещи (субъектъ не можетъ быть краснымъ, но онъ можетъ быть внимательнымъ, радующимся и т. п.) [2]).

Второе отличіе этихъ психическихъ явленій отъ явленій внѣшняго міра заключается въ томъ, что всякое психическое явленіе имѣетъ объектъ (всякое чувство, хотѣніе, мышленіе возможны не иначе, какъ въ отношеніи къ какому-либо объекту), тогда какъ явленія внѣшняго міра, наполняющія пространство и время (напр., цвѣтъ), не имѣютъ объекта. Психическія явленія стоятъ ближе „къ глубочайшей основѣ я: въ самомъ дѣлѣ, явленія, образующія внѣшній міръ, могутъ быть содержаніемъ сознанія

[1]) Schuppe, Die immanente Philosophie und W. Wundt, Z. für imm. Ph. II т., 1897, стр. 54.

[2]) Schuppe, Grundriss der Erkenntnisstheorie und Logik, § 135, стр. 140.

только при посредствѣ этихъ психическихъ явленій, только какъ ихъ объектъ"; слѣдовательно, психическія явленія суть состоянія я, „служащія посредниками между я и вещами внѣшняго міра" [1]).

Связь между внѣшнею вещью и наблюдающимъ ее индивидуальнымъ я, по теоріи Шуппе, непосредственна. Отсюда являются важныя черты сходства между гносеологіею Шуппе и *наивнымъ реализмомъ*, указанныя самимъ Шуппе [2]): въ самомъ дѣлѣ, наблюдаемая вещь есть (вполнѣ или отчасти) сама дѣйствительная вещь внѣшняго міра, а не копія съ нея, не психическій „образъ" или символъ, возникшій въ умѣ наблюдателя, слѣдовательно, когда нѣсколько индивидуумовъ, стоя передъ деревомъ, наблюдаютъ его, въ кругозорѣ ихъ индивидуальныхъ сознаній находится буквально *одно и то же* дерево внѣшняго міра [3]).

Благодаря такому ученію о сознаніи, Шуппе освобождается отъ субъективизма и антропоцентризма, столь ярко выраженныхъ въ „Критикѣ чистаго разума" Канта. Въ его теоріи устраненъ также *психологистическій генетизмъ*, кроющійся въ кантовскомъ ученіи *о вещи въ себѣ*, аффицирующей чувственность человѣка [4]): никакихъ „вещей въ себѣ" Шуппе не признаетъ; наблюдаемыя вещи онъ называетъ *явленіями* лишь въ томъ смыслѣ, что онѣ существуютъ въ *связи* съ субъектомъ, а не въ томъ смыслѣ, будто онѣ суть *проявленія* трансцендентнаго міра.

Громадныя отличія отъ традиціоннаго ученія о сознаніи получились ли въ теоріи Шуппе путемъ рѣзкаго разрыва съ прошлымъ или они выросли изъ прошлаго, сохраняя тѣсную связь съ нимъ?

---

[1]) Erk. Log., стр. 524, 525. См. также Ueber Wahrnehmung und Empfindung, Zeitschr. für Philos. und philos. Kritik, 98, стр. 25.

[2]) Schuppe, Die Bestätigung des naiven Realismus, Vierteljahrsschr. für wiss. Phil., XVII, 3.

[3]) Grundr. der Erkenntn. und Logik, стр. 30. Ueber Wahrnehmung und Empfindung, Z. f. Ph. und ph. Kr., 98, стр. 13 сл.

[4]) См. о субъективизмѣ, антропоцентризмѣ и психологистическомъ генетизмѣ „Критики чистаго разума" мое „Введеніе въ философію", стр. 199—214, 227—230.

Нетрудно показать, что они возникли вторымъ путемъ. Теорія Шуппе есть преобразованіе критицизма Канта, сохраняющее въ себѣ многіе элементы кантіанства, несогласимые съ новымъ ученіемъ о сознаніи; поэтому она во многихъ отношеніяхъ непослѣдовательна.

Подобно Канту, Шуппе полагаетъ, что всѣ названныя вещи существуютъ не иначе, какъ *въ сознаніи*; въ каждой изъ нихъ онъ находитъ *апостеріорную* и *апріорную* сторону; каждая вещь слагается изъ *даннаго многообразія* и *мышленія*, которое есть „дѣло я"; къ области даннаго относятся *ощущенія*, наполняющія *пространство и время*.

Какимъ же образомъ, несмотря на эту близость къ Канту, Шуппе освободился отъ субъективизма и антропоцентризма? Эти результаты достигнуты въ теоріи Шуппе благодаря различенію индивидуальнаго и родового сознанія, индивидуальнаго и родового я.

Хотя вещи и существуютъ только въ сознаніи, необходимо помнить, что это сознаніе, по теоріи Шуппе, не обязано быть индивидуально-человѣческимъ. Вещи строятся мышленіемъ, но это мышленіе — не индивидуальное: два человѣка А и В, наблюдая дерево, имѣютъ въ кругозорѣ своего сознанія буквально *одно и то же*, слѣдовательно, ни А, ни В не можетъ похвалиться, что дерево есть феноменъ, построенный *его* мышленіемъ изъ ощущеній, какъ *его* индивидуально-психическихъ состояній; содержаніе вещей складывается изъ ощущеній, наполняющихъ пространство и время, но Шуппе отказывается считать ощущенія (по крайней мѣрѣ такія, какъ, напр., цвѣта, звуки) внутренними психическими (inner-seelische) состояніями индивидуума [1]).

Такимъ образомъ новое и старое въ теоріи Шуппе тѣсно переплетены: въ общихъ чертахъ схема конструированія вещей мышленіемъ остается та же, что и у Канта, но это

[1]) Schuppe, Grundr., стр. 24; Begriff und Grenzen der Psychologie, Zeitschr. f. imm. Ph., т. I, 1896, стр. 68, въ русск. переводѣ въ сборникѣ „Новыя идеи въ философіи", № 4, стр. 40.

конструированіе приписано родовому сознанію, и потому вещи, хотя и мыслятся, какъ „имѣющіяся“ въ составѣ индивидуальнаго сознанія (такъ какъ родовое я находится въ составѣ всякаго индивидуальнаго я), все же не превращаются вслѣдствіе этого въ состоянія индивидуума.

Осуществленное Шуппе своеобразное сочетаніе важныхъ чертъ наивнаго реализма съ кантіанствомъ весьма полезно, какъ переходная ступень для усвоенія новаго ученія объ отношеніи индивидуума къ объекту въ актѣ сознаванія. Мысль, что сознаваемый предметъ *независимъ* отъ сознающаго индивидуума, кажется намъ подъ вліяніемъ различныхъ предпосылокъ невыносимо парадоксальною; намъ легче согласиться съ нею, допустивъ, что предметъ, *независимый отъ индивидуума, все же остается зависимымъ отъ роднового сознанія*; охватывая и вещи внѣшняго міра, и индивидуальныя я, родовое сознаніе какъ бы сближаетъ ихъ другъ съ другомъ, и намъ становится понятнымъ, что индивидуумъ можетъ сознавать вещь, не построенную его *душевною* жизнью, а, такъ сказать, преподнесенную ему въ готовомъ видѣ родовымъ мышленіемъ.

Нетрудно замѣтить однако, что въ этой теоріи нѣтъ цѣльности и послѣдовательности. Ученіе о родовомъ сознаніи создано здѣсь ради сохраненія кантовской схемы построенія вещей мышленіемъ и зависимости ихъ отъ сознанія; между тѣмъ эта схема теряетъ смыслъ съ того момента, какъ признано, что сознаніе вмѣщаетъ въ себѣ *весь міръ*, такъ что за предѣлами сознанія нѣтъ мѣста для кантовскихъ *вещей въ себѣ*, *аффицирующихъ* чувственность.

Психологистическое ученіе Канта о составѣ данныхъ въ опытѣ вещей изъ ощущеній и мышленія, ученіе, основанное не на анализѣ сознанія, а на выводѣ изъ ложнаго понятія „аффицированія“, сохранено у Шуппе, между тѣмъ какъ основа этого психологизма, понятіе „аффицированія“, совершенно исчезло у него.

Разсмотримъ подробно эти непослѣдовательности.

Предполагая, что исходнымъ пунктомъ для дѣятельности

человѣческаго познанія служитъ *воздѣйствіе* предметовъ на нашу чувственность, Кантъ вполнѣ согласно съ этимъ предположеніемъ утверждаетъ далѣе, что все *содержаніе* человѣческаго знанія складывается изъ *ощущеній*: вполнѣ понятно также отсюда, что все *данное* въ сознаніи онъ разсматриваетъ, какъ *неупорядоченное многообразіе*, само по себѣ безсвязное, *безсистемное*. Ясно усматривая, въ отличіе отъ Юма, что никакое знаніе невозможно тамъ, гдѣ нѣтъ системы, нѣтъ связей, отношеній и т. п., и замѣчая, что природа дѣйствительно представляетъ собою систематическое единство, Кантъ ищетъ *дѣятеля*, способнаго превратить хаотическое многообразіе въ упорядоченное цѣлое природы, и находитъ, что такимъ дѣятелемъ можетъ быть только мышленіе, именно разсудокъ, осуществляющій категоріальные синтезы. Согласно этой теоріи система природы складывается, такъ сказать, изъ *кирпичей*, соединенныхъ другъ съ другомъ *извнѣ* желѣзными скобами, проволокою и т. п. внѣшними скрѣпами. Матеріалы, образующіе содержаніе природы (данное многообразіе, ощущенія), не имѣютъ сами по себѣ другъ къ другу никакого тяготѣнія, они *не производятъ* другъ друга, *не превращаются* другъ въ друга, не дѣйствуютъ и не взаимодѣйствуютъ никакъ [1]); систематическое цѣлое получается изъ нихъ только благодаря разсудку, который пользуется ими, какъ строительными матеріалами, и *прикладывая* одно данное къ другому *различными способами* (согласно категоріи причинной связи, единства, субстанціи и принадлежности и т. п.), создаетъ изъ нихъ совокупность вещей и процессовъ природы. Слѣдовательно, система природы получается не путемъ *организаціи*, а путемъ *упорядоченія*. Такая система имѣетъ мертвенный характеръ, но это обстоятельство не особенно пугаетъ читателя „Критики чистаго разума“, такъ какъ онъ знаетъ, что, по Канту, природа, какъ предметъ знанія, есть только *явленіе*,

---

[1]) См. мое „Обоснованіе интуитивизма“, 2-е изд., стр. 113—118, также мое „Введеніе въ философію“, стр. 133—144.

только *надстройка* надъ міромъ подлиннаго бытія, надъ царствомъ жизни вещей въ себѣ.

Въ самомъ дѣлѣ, нельзя себѣ представить міръ, въ которомъ *все* было бы мертво, въ которомъ *вовсе не было бы* органически-цѣлаго, *самодѣятельнаго,* развивающагося *бытія.* Но можно допустить, что на основѣ подлиннаго бытія строится еще слой міра, менѣе цѣннаго, несамостоятельнаго, сколоченнаго изъ различныхъ обломковъ, лишенныхъ внутренней связи. Такой именно характеръ имѣетъ кантовскій міръ явленій и, повторяемъ, съ этимъ можно еще помириться, допуская, вмѣстѣ съ Кантомъ (рѣчь идетъ о подлинномъ, историческомъ, а не модернизованномъ Кантѣ) существованіе царства вещей въ себѣ. Является только вопросъ, почему же тотъ міръ, который необходимо долженъ существовать для того, чтобы были возможны явленія, Кантъ считаетъ непознаваемымъ и, наоборотъ, все познаваемое изображаетъ въ видѣ какого-то выпота изъ міра вещей въ себѣ. Это основное противорѣчіе системы Канта объясняется, какъ уже сказано выше, догматическими предпосылками новой философіи, склоняющими къ мысли, будто знаніе о внѣшнемъ мірѣ возникаетъ благодаря *причинному* воздѣйствію вещей на познающаго индивидуума, вслѣдствіе чего въ кругозорѣ сознанія появляется *не само подлинное, живое* бытіе, а только *ощущенія* индивидуума, мертвый, разрозненный *матеріалъ* знанія, изъ котораго мышленіе впервые должно *построить образы* вещей.

Кромѣ этой предпосылки, есть еще одно основаніе, почему Кантъ убѣжденъ въ томъ, что познаваемыя вещи строятся самимъ мышленіемъ.

Наблюдаемый міръ можетъ образовать систему природы лишь въ томъ случаѣ, если элементы его связаны другъ съ другомъ разнообразными отношеніями. Но весьма многія отношенія, напримѣръ тѣ, которыя кроются подъ словами „больше“, „и“, „похожій“ и т. п., кажутся чистымъ продуктомъ мышленія. Повидимому, въ томъ, что дано сознанію, въ какомъ-либо множествѣ абцмен, ничего соотвѣт-

ствующаго смыслу слова „и“ нѣтъ, и только благодаря мышленію субъекта, *соотносящему* а съ е, м съ н, создается смыслъ выраженій а „и“ е, м „и“ н. Отсюда является склонность воображать, будто всякое отношеніе создается по этому типу: въ сознаніи даны сами по себѣ безсвязные а, б, и только тогда, когда къ нимъ присоединяется нѣчто третье, высшее, именно *мышленіе,* оно охватываетъ ихъ вмѣстѣ, сопоставляетъ другъ съ другомъ опредѣленнымъ образомъ и создаетъ отношеніе между ними.

Посмотримъ теперь, насколько подобныя представленія о построеніи познаваемыхъ вещей обязательны для Шуппе и обоснованы въ его теоріи.

Первично данное въ сознаніи, по Шуппе, суть *ощущенія* въ пространствѣ и времени, по крайней мѣрѣ, во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда рѣчь идетъ о воспріятіи внѣшняго міра. Онъ называетъ ихъ *чувственными данными,* имѣя въ виду зависимость ихъ *отъ раздраженія чувствительнаго нерва* [1]).

Подъ этими утвержденіями кроется старое ученіе о сознаніи, согласно которому *данныя* сознанія (данныя опыта) получаются не иначе, какъ вслѣдствіе воздѣйствія трансцендентныхъ вещей на органы чувствъ субъекта, слѣдовательно, не иначе, какъ въ видѣ ощущеній.

Между тѣмъ Шуппе не признаетъ никакихъ трансцендентныхъ сознанію вещей, данныя сознанія онъ не сводитъ ни къ какимъ причиннымъ воздѣйствіямъ на сознаніе; онъ указываетъ на то, что сами органы чувствъ и нервная система суть уже данныя сознанія и, слѣдовательно, на нихъ нельзя ссылаться для объясненія того, какимъ образомъ въ сознаніи *впервые* являются *данныя.* Отсюда ясно, что въ теоріи Шуппе никакъ не можетъ быть обоснована мысль, будто всѣ данныя внѣшняго опыта всегда суть ощущенія (въ пространствѣ и времени). Это утвержденіе есть не больше, какъ отрицательное психологистическое наслѣдіе „Критики чистаго разума“. Оно придаетъ теоріи

---

[1]) Schuppe, Grundriss der Erk. und Logik, стр. 36.

Шуппе *позитивистическій* характеръ, такъ какъ ведетъ къ отрицанію *нечувственнаго опыта, нечувственнаго бытія* и т. п. Однако не слѣдуетъ упускать изъ виду, что у Канта эта мысль была правильнымъ выводомъ изъ догматической предпосылки, между тѣмъ у Шуппе предпосылка отброшена, а выводъ сохраненъ, хотя потерялъ уже какое бы то ни было право на существованіе.

Въ составѣ сознанія, по Шуппе, есть мышленіе и бытіе. Что же относится на долю мышленія, и что на долю бытія?—

Сознаваемыя вещи не суть чистое бытіе, по ученію Шуппе: онѣ — продуктъ бытія и мышленія. Очищенное отъ мышленія бытіе есть *первично-данное*, именно упомянутыя выше содержанія ощущеній, стоящія въ пространствѣ и времени безъ связи другъ съ другомъ (beziehungslos) [1]). Это бытіе, говоритъ Шуппе, есть нѣчто чуждое намъ, непонятное, навязывающееся, неоформленное; понятность и ясность возможны лишь постольку, поскольку къ первично данному присоединяется работа мышленія, которое есть „дѣло я“ [2]).

Итакъ, передъ нами опять кантовская схема: вещи состоятъ изъ матеріала и формы; матеріалъ есть безсвязная груда элементовъ, равнодушныхъ, чуждыхъ другъ другу; лишь постольку, поскольку „я“ (родовое сознаніе) налагаетъ на нихъ скобки, связывающія одни изъ нихъ съ другими опредѣленными способами, изъ нихъ получаются горы, рѣки, деревья, и вообще система природы. Природа состоитъ изъ кирпичей, соединенныхъ внѣшнею для нихъ силою: она мертвая.

Между тѣмъ непосредственному наблюденію природа представляется совершенно иначе: когда волны морскія съ ревомъ бьются о гранитный молъ и разбиваютъ о него въ щепы бревно, когда пламя, охватывая деревянный домъ, пожираетъ его, все *содержаніе* этихъ вещей представляется

---

[1]) Тамъ же, стр. 35.

[2]) Erk. Logik, стр. 148, 95.

намъ участвующимъ въ производимомъ дѣйствіи и опредѣляющимъ его: здѣсь нѣтъ *прикладыванія* кирпичей другъ къ другу, здѣсь *порожденіе новаго содержанія изъ стараго.* Нечего и говорить, что жизнь растительныхъ и животныхъ организмовъ въ еще большей степени представляется намъ, какъ само себя организующее цѣлое, не сложенное изъ кирпичей.

Кантъ, въ силу указанной выше предпосылки, не могъ допустить, чтобы природа, вступившая въ кругозоръ сознанія познающаго индивидуума, сама себя организовала: онъ утверждалъ, что никакія *связи,* никакія *соединенія* не могутъ быть *даны* въ воспріятіи [1]), слѣдовательно, ему приходилось предполагать, что вся организованность наблюдаемой природы есть продуктъ мышленія наблюдателя. Но почему Шуппе держится той же самой схемы?—Утверждая, что два индивидуальныя сознанія могутъ имѣть въ своемъ кругозорѣ буквально (численно) одно и то же содержаніе ощущенія, напримѣръ, одинъ и тотъ же цвѣтъ, Шуппе тѣмъ самымъ расчищаетъ путь для утвержденія, что и сама связность, системность вещей *дана въ воспріятіи* индивидуальному сознанію точь въ точь такъ-же, какъ цвѣтъ или звукъ. Необходимость такого пониманія объективной стороны воспріятія для теоріи Шуппе очевидна, если принять въ расчетъ, что два наблюдателя, воспринимающіе *одно и то же* дерево, могутъ начать или закончить свое наблюденіе *не одновременно.* Въ полномъ согласіи со своею теоріею индивидуальнаго сознанія Шуппе самъ указываетъ на то, что причинная связь, тожество и различіе кажутся непосредственно данными, принадлежащими къ составу бытія такъ же, какъ цвѣтъ или пространственная форма. Но въ такомъ случаѣ отпадаютъ всякія основанія раскалывать природу на первично данное бытіе, съ одной стороны, и мышленіе, какъ дѣло сознанія „какъ дѣло я“, съ другой стороны: исходя изъ ученія о сознаніи, какъ *отношеніи* между субъ-

[1]) Кантъ «Критика чистаго разума“, переводъ Н. Лосскаго, стр. 87.

ектомъ и объектомъ, Шуппе могъ бы утверждать, что вещи вообще вовсе *не строятся сознаніемъ*, что природа сама организуетъ себя, а дѣло сознанія сводится лишь къ тому, чтобы „имѣть въ виду“ вещи. Вмѣсто того, чтобы вступить на этотъ новый путь, совершенно порывающій съ кантіанствомъ, Шуппе создалъ нѣчто среднее, сочетающее въ себѣ новизну со стариною: надъ индивидуальнымъ сознаніемъ онъ надстроилъ *родовое* сознаніе и въ него вложилъ схему кантовской гносеологіи.

Наиболѣе слабая сторона кантіанства, *складываніе* природы изъ двухъ элементовъ, чуждыхъ и внѣшнихъ другъ для друга, сохраняется въ теоріи Шуппе и даже проявляется въ еще болѣе яркой формѣ благодаря тому, что Шуппе относитъ *тожество и различіе* къ числу категоріальныхъ функцій мышленія на ряду съ причинною связью. На этомъ примѣрѣ удобнѣе всего выяснить указанный недостатокъ кантіанства, и потому разсмотримъ его подробно.

Для сознаваемости какого бы то ни было a необходимо, говоритъ Шуппе, чтобы въ сознаніи было дано многое, напр a b c d, отличное и тожественное въ отношеніи другъ къ другу. Безъ сомнѣнія, здѣсь указано важное условіе возможности знанія. Замѣтимъ только, что оно должно быть расчленено на два условія: 1) усмотрѣніе различія наблюдателемъ, и 2) наличность различія въ наблюдаемомъ. Возьмемъ конкретный примѣръ и установимъ, можно ли оба эти условія разсматривать въ одномъ и томъ же смыслѣ, какъ дѣло я, какъ проявленіе мышленія.

Положимъ, наблюдатель подходитъ три раза къ вазѣ съ фруктами, на которой лежитъ въ первый разъ желтое, во второй разъ — зеленовато-желтое и въ третій разъ—красное яблоко; яблоки эти по формѣ одинаковы, такъ что отличить ихъ можно лишь по цвѣту. Если наблюдатель не достаточно внимательно и энергично производитъ сравненіе, т.-е. различеніе и отожествленіе, то легко можетъ случиться, что различіе между первымъ и вторымъ яблокомъ для него останется *незамѣченнымъ:* онъ вообразитъ,

будто передъ нимъ было *одно* яблоко, на которое только онъ взглянулъ *два* раза. Эти различенія и отожествленія *психологія* издавна разсматриваетъ, какъ проявленія дѣятельности мышленія, какъ дѣло сознанія или, скажемъ лучше, какъ дѣло я. Конечно, рѣчь идетъ объ индивидуальномъ я и объ его индивидуальной дѣятельности различенія, которая осуществляется согласно принципу тожества, но сама не создаетъ этого принципа и не вноситъ тожества или различія въ наблюдаемыя вещи: хотя бы *я* и *не усмотрѣлъ* различія между первымъ и вторымъ яблокомъ, различіе между ними *существуетъ*.

Разсмотрѣнная нами дѣятельность мышленія, именно дѣятельность сравниванія, есть индивидуально-психическій процессъ, слѣдовательно, *субъективное* условіе возможности знанія. Обратимся теперь ко второму условію, именно къ самому принципу тожества и къ наличности тожествъ и различій въ самихъ наблюдаемыхъ вещахъ. Безъ сомнѣнія, это есть *объективное* условіе возможности знанія; переходя къ нему, мы вступаемъ въ совершенно иной міръ, чѣмъ индивидуальная дѣятельность мышленія: мы разсматриваемъ теперь не мышленіе индивидуума, а то, что̀ онъ мыслитъ (объектъ), то, на что́ направлена его дѣятельность сравниванія, усмотрѣнія и т. п. Кто не достаточно ясно различаетъ субъективную и объективную сторону знанія, тотъ естественно склоненъ, признавъ субъективную дѣятельность отожествленія и различенія мышленіемъ, утверждать, что и объективное различіе и тожество суть также мышленіе, также „дѣло я“, дѣло сознанія. Но въ такомъ случаѣ необходимо признать, что и сами объективно различныя *содержанія* суть продуктъ мышленія; въ самомъ дѣлѣ, нельзя себѣ представить, чтобы, напримѣръ, красность и зеленость были *даннымц* для мышленія, а различіе между ними было продуктъ мышленія: внѣ различій нѣтъ никакого содержанія у самого того матеріала красности, который отличенъ отъ зелености; поэтому, если признано, что различіе есть дѣло мышленія, то приходится признать, что и

само различающееся тоже есть дѣло мышленія. Въ такомъ случаѣ природа есть цѣльное, единое порожденіе *одного* начала, а вовсе не постройка изъ кирпичей, которые сами по себѣ равнодушны другъ къ другу, и только благодаря присоединяющейся къ нимъ извнѣ силѣ цемента и желѣзныхъ скобъ скрѣплены другъ съ другомъ.

Среди современныхъ гносеологій, вышедшихъ изъ Канта, такое ученіе о природѣ развиваетъ теорія Когена, и въ этомъ ея громадное превосходство передъ теоріею Шуппе.

Допустимъ, что начало, творящее и форму, и содержаніе природы, можно назвать словомъ мышленіе. Во всякомъ случаѣ очевидно, что такое мышленіе не есть дѣло индивидуальнаго человѣческаго сознанія. Шуппе отнесъ мышленіе за счетъ *родового* сознанія, но онъ не усмотрѣлъ, что такое мышленіе должно быть источникомъ *всего состава* природы, и попытался понять ее, какъ продуктъ *сочетанія* бытія и мышленія. Въ результатѣ должна была пострадать одна изъ сторонъ. Въ теоріи Шуппе пострадало бытіе въ томъ смыслѣ, что нельзя указать опредѣленно, какое именно значеніе придаетъ Шуппе этому термину.

Начиная изслѣдованіе, Шуппе, хотя и говоритъ о неразрывности мышленія и бытія, все же *противопоставляетъ* ихъ другъ другу и считаетъ ихъ составными частями мірового цѣлаго. „Несмотря на описанную неразрывность обѣихъ составныхъ частей", говоритъ Шуппе, „между ними существуетъ наиболѣе рѣзкая и непримиримая противоположность, какая только можетъ быть представлена; никогда одна сторона не можетъ превратиться въ другую, между ними нѣтъ посредства; это абсолютно двѣ части, и мы не можемъ не называть каждую изъ нихъ особымъ именемъ, какъ если бы это были двѣ самостоятельныя, независимыя другъ отъ друга вещи" [1]).

Послѣ такихъ заявленій, казалось бы, необходимо называть словомъ бытіе только первично-данное, но мы уже

---

[1]) Erk. Logik, гл. IV, Denken und Sein, Subject und Object, стр. 26 сл.

знаемъ, что, по Шуппе, первично-данное есть лишь *безсвязное многообразіе* красноты, твердости, солености, пространства и т. п. Называть эти обрывки словомъ бытіе странно, и потому неудивительно, что Шуппе предпочитаетъ называть ихъ только словомъ „данное", а слову бытіе придаетъ другое значеніе, именно, онъ называетъ бытіемъ все первоначальное *цѣлое міра*, въ которомъ я, мышленіе и „данныя" суть лишь *абстрактные моменты* [1]). Но въ такомъ случаѣ *противополагать* мышленіе и бытіе, какъ „absolut zwei", нельзя, потому что мышленіе оказывается составною *частью* бытія.

Дѣятельность, создающая причинныя связи, обусловливающая тожество и различіе, явнымъ образомъ не принадлежитъ индивидуальному я. Шуппе приписываетъ ее родовому я. Но почему же она вообще должна быть непремѣнно дѣломъ какого-либо я, какого-либо сознанія? Единственный доводъ въ пользу этого утвержденія заключается въ томъ, что причинныя связи и т. п. суть условія сознаваемости какихъ бы то ни было „данныхъ". Однако этотъ доводъ не убѣдителенъ. Безспорно, для того, чтобы данное а было сознаваемымъ, оно должно обладать нѣкоторымъ строеніемъ; но это строеніе можетъ быть создано не чьимъ-либо мышленіемъ, а быть принесено съ собою самимъ этимъ а, и тогда дѣло я сведется только къ тому, чтобы вступить въ *отношеніе обладанія* (im-Bewusstsein-Haben) къ этому а. Самъ Шуппе признаетъ, что такъ осуществляется сознаваніе первично „даннаго" и такимъ образомъ подрываетъ силу тѣхъ доводовъ, посредствомъ которыхъ старается установить, что *форма* объекта создается мышленіемъ.

О Кантѣ можно сказать, что онъ подъ вліяніемъ онтологическихъ предпосылокъ преувеличилъ значеніе *субъективнаго* фактора, предположивъ, что сознаніе *строитъ* свои объекты. Его преемники, въ родѣ Шуппе, стараясь освобо-

---

[1]) См. Grundr. 23, 34; Erk. Log. 81—88.

диться отъ субъективизма, выполняютъ эту задачу такъ: кантовскую схему построенія объекта они переносятъ изъ микрокосма индивидуальнаго сознанія въ макрокосмъ родового сознанія; эта замѣна микро-субъекта макро-субъектомъ не ослабляетъ кантовскаго преувеличенія роли субъективнаго фактора и только умножаетъ количество необоснованныхъ утвержденій. Разсмотримъ съ этой стороны прежде всего ученіе Шуппе[1] о томъ, что предметы могутъ существовать лишь имманентно сознанію. Горы, рѣки, моря, правда, независимы отъ индивидуальныхъ сознаній, но по самому понятію своему, думаетъ Шуппе, они мыслимы только какъ объектъ „сознанія вообще".

Въ теоріи Канта связь между сознаніемъ и объектомъ нерасторжима: это необходимо требуется его онтологическою предпосылкою, которая приводитъ къ превращенію наблюдаемыхъ вещей въ *явленія познанія*. Но Шуппе свободенъ отъ этой предпосылки; мало того, онъ оторвалъ уже вещи отъ индивидуальнаго сознанія и вообще усмотрѣлъ, что сознаваемыя вещи не суть свойства или состоянія я. Почему же онѣ не могутъ существовать независимо отъ какого бы то ни было, даже и родового сознанія?— Всѣ представители имманентной философіи въ самомъ началѣ своихъ гносеологическихъ изслѣдованій такъ отвѣчаютъ на этотъ вопросъ: сознаніе и объектъ нерасторжимо связаны другъ съ другомъ; сознаніе есть обладаніе, а обладаніе возможно только въ томъ случаѣ, когда есть нѣчто обладаемое; точно также и, наоборотъ, предметъ не можетъ существовать трансцендентно сознанію, такъ какъ допущеніе такого предмета есть мышленіе о никѣмъ не мыслимой вещи, что противорѣчиво.

Итакъ, повидимому, доказано, что связь между сознаніемъ и предметами его нерасторжима въ обѣ стороны. Однако, если присмотрѣться внимательнѣе, то окажется, что доказано лишь первое положеніе, но не второе: безъ

---

[1]) Grundr. стр. 34.

сомнѣнія, сознаніе не можетъ существовать безъ какого-либо сознаваемаго нѣчто, но чтобы всякое нѣчто обязано было всегда находиться въ сознаніи, это вовсе не очевидно. Скорѣе, наоборотъ, лицу, не занимающемуся философскими изслѣдованіями, кажется самоочевиднымъ, что существуютъ вещи, трансцендентныя сознанію, и утвержденіе Шуппе, что въ этой мысли есть внутреннее противорѣчіе, показалось бы большинству людей софизмомъ. Нельзя однако не согласиться съ тѣмъ, что опроверженіе довода Шуппе требуетъ большого труда.

Здѣсь будетъ лишь вкратцѣ намѣчено возраженіе противъ Шуппе; сущность его можетъ быть вполнѣ ясною только при обстоятельномъ знакомствѣ съ теоріею сознанія, развиваемою интуитивизмомъ [1]). Необходимо различать субъективную (индивидуально-психическую) и объективную сторону знанія, не сливать эти двѣ стороны въ одно цѣлое и не переносить по недосмотру свойствъ субъективной стороны на объективную. Субъективная сторона слагается изъ психическихъ состояній познающаго субъекта (таковы, напр., напряженія вниманія при познавательномъ актѣ). Безъ сомнѣнія, она не можетъ *существовать* отдѣльно отъ субъекта сознанія. Наоборотъ, объективная сторона (напр., рѣка, ставшая предметомъ моего вниманія), попадающая въ кругозоръ сознанія благодаря тому, что субъектъ вступилъ къ ней въ нѣкоторое особое отношеніе, вполнѣ независима отъ субъекта сознанія и отъ того отношенія, которымъ создается сознаваніе: она не есть состояніе субъекта; она ни въ какомъ смыслѣ не обусловлена имъ причинно и никакъ не подчинена ему. Это особенно ясно, если принять въ расчетъ, что субъективная сторона знанія (напр., вниманіе) осуществляется во времени, и это время *не обязано совпадать съ временемъ предмета знанія*: актъ знанія можетъ длиться одну секунду, а пред-

---

1) Н. Лосскій, Введеніе въ философію, стр. 231—269. Н. Лосскій, Идея безсмертія души, какъ проблема теоріи знанія, Вопр. фил., 1910, кн. 104.

метъ знанія можетъ быть многовѣковымъ процессомъ или же можетъ принадлежать къ царству *безвременнаго*, вѣчнаго.

Выше было указано, что предметы внѣшняго міра, даже и будучи имманентны сознанію, остаются трансцендентными въ отношеніи къ субъекту сознанія. Теперь необходимо пойти дальше и признать, что по своему *существованію* они трансцендентны также и въ отношеніи къ сознанію и только могутъ временно становиться имманентными сознанію въ смыслѣ созерцаемости (могутъ становиться имманентными въ *интенціональномъ* смыслѣ). Такимъ образомъ достигается рѣшительное освобожденіе отъ преувеличеній роли субъективнаго фактора въ знаніи: ни микро-субъектъ, ни макро-субъектъ *не строитъ объекта;* объективная (а вмѣстѣ съ тѣмъ и *логическая*) сторона знанія вся принадлежитъ самому познаваемому предмету, и роль субъекта вся сводится лишь къ тому, что онъ *присоединяетъ* предметъ къ кругозору своего сознанія (и совершаетъ актъ *различенія*, т.-е. *анализа* путемъ сравненія). Вмѣстѣ съ тѣмъ гипотеза родового сознанія оказывается совершенно излишнею въ гносеологіи. Правда, въ ея составѣ есть одинъ цѣнный элементъ, именно, ученіе о *родовомъ я*, но это ученіе имѣетъ значеніе лишь для соціальной психологіи, этики, теоріи права и т. п., а вовсе не для гносеологіи, которая изслѣдуетъ истину, т.-е. нѣчто независимое ни отъ какихъ я.

Посмотримъ теперь, какое ученіе о я развиваетъ Шуппе.— Въ „Критикѣ чистаго разума“ Канта я есть трансцендентальное единство апперцепціи; это не субстанція, не существо, это только функція объединенія многообразія по тожественнымъ правиламъ. Такое ученіе, хотя и противорѣчитъ даннымъ самонаблюденія, вполнѣ естественно вытекаетъ у Канта изъ его онтологической предпосылки: я, какъ вещь въ себѣ, и внѣшній міръ, какъ совокупность вещей въ себѣ, остаются у него непознаваемыми, міръ сознанія состоитъ только изъ чувственныхъ данныхъ и функціи объединенія ихъ, функціи, носитель которой непознаваемъ, такъ что она извѣстна только, какъ функція.

Такого ученія не можетъ придерживаться философъ, усмотрѣвшій, подобно Шуппе, что сознаніе есть прежде всего im-Bewusstsein-Haben, т.-е. особое отношеніе *обладанія*. Такое отношеніе обладанія не можетъ существовать между „данными“ и *функціею* объединенія ихъ; нельзя также утверждать, что оно существуетъ между одними „данными“ и *единствомъ* другихъ *данныхъ*, такъ какъ въ такомъ случаѣ оно было бы производнымъ явленіемъ въ сознаніи, тогда какъ Шуппе считаетъ отношеніе обладанія основною чертою сознанія. Остается, слѣдовательно, утверждать, что это отношеніе существуетъ между „данными“ и такимъ субъектомъ, *такимъ я, которое само не есть только отношеніе*. Разницу между этимъ ученіемъ и ученіемъ Канта можно пояснить съ помощью слѣдующаго образа. Представимъ себѣ линіи, радіусами расходящіяся изъ одного центра O вплоть до пересѣченія съ перпендикулярными къ нимъ чертами m, n, r, t. Черты m, n, r, t символически выражаютъ многообразіе, а радіусы—объединеніе его. Согласно ученію Канта радіусы расходятся такъ, *какъ если бы* существовалъ тожественный центръ O, *но въ сознаніи нельзя найти такого центра, доступнаго знанію* [1]), познаваемый субъектъ сознанія есть только *единство* многообразія.

Другое разсматриваемое нами ученіе состоитъ въ томъ, что тожественный центръ O, отличный отъ *единства многообразія* и *обусловливающій это единство*, существуетъ въ сознаніи и можетъ быть найденъ путемъ анализа сознанія. Это второе ученіе необходимо для всѣхъ тѣхъ теорій, согласно которымъ сознаваніе есть прежде всего *отношеніе обладанія*. И дѣйствительно, можно замѣтить, что Шуппе склоненъ къ этому второму ученію о я. Въ статьѣ „Понятіе психологіи и ея границы“ онъ выдѣляетъ путемъ отвлеченія изъ состава сознанія чистый субъектъ, какъ „*тожественнаго носителя*“ и „*обладателя*“ всѣхъ содержаній, какъ абсолютную и недѣлимую *точку* совпаденія и единства ихъ; онъ гово-

[1]) Кантъ, „Критика чистаго разума“, переводъ Н. Лосскаго, стр. 380.

ритъ, что этотъ моментъ сознанія не можетъ существовать безъ опредѣленій, но все же „наша рефлексія неизбѣжно должна обратиться также и къ этому моменту. Онъ исчезаетъ безъ слѣда, если его мыслить совершенно безъ опредѣленія; при опредѣленіяхъ же онъ не устранимъ, какъ опредѣляемое, и дается въ мышленіи одновременно съ опредѣленіемъ. Поскольку удается мыслить этотъ моментъ въ абстракціи отъ всѣхъ его опредѣленій, какъ всегда тожественнаго ихъ носителя, какъ Idem, постоянно въ нихъ пребывающій, онъ оказывается абсолютно недѣлимымъ; это есть абсолютное единство, абсолютная точка совпаденія и единства“ [1]). Подъ этимъ ученіемъ о я кроется страшный для кантіанца призракъ метафизики, поэтому нельзя надѣяться найти у Шуппе точную и рѣшительную формулировку его: метафизика для современнаго философа — то же, что жупелъ для московской купчихи.

Философъ, усматривающій существованіе я, какъ реальнаго элемента дѣйствительности, обыкновенно усматриваетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и жизнь я, какъ нѣчто цѣльное, органическое, т.-е. не низводитъ ее лишь на степень познавательнаго *явленія*, конструированнаго мышленіемъ изъ даннаго *многообразія*. Склонность признавать органическую цѣльность жизни я замѣчается у Шуппе; это — заслуга его передъ психологіею, но въ его гносеологіи она ведетъ къ ряду непослѣдовательностей, въ высшей степени характерныхъ, вскрывающихъ основные недостатки кантіанской схемы знанія. Шуппе рѣзко различаетъ знаніе о внѣшнемъ мірѣ и знаніе индивидуума о собственной душевной жизни путемъ самонаблюденія. Причина и дѣйствіе во внѣшнемъ мірѣ не соединены, по словамъ Шуппе, для нашего наблюденія никакою внутреннею связью; „какъ“ причиненія остается для насъ скрытымъ (verborgen). Поэтому знаніе о причинной связи внѣшняго міра вырабатывается только

[1]) Zeitschr. für immanente Philosophie, 1896, стр. 45. Русскій переводъ напечатанъ въ сборникѣ № 3 „Новыхъ идей въ философіи“ (цитата со страницы 11).

на основаніи многократныхъ наблюденій, по методу раціональной индукціи, путемъ *исключенія* [1]). Наоборотъ, событія душевной жизни индивидуума, говоритъ Шуппе, нерѣдко бываютъ даны въ самонаблюденіи *вмѣстѣ съ ихъ внутреннею связью*, такъ что связь причины и дѣйствія здѣсь зачастую можетъ быть познана *изъ единичнаго наблюденія* [2]). Такъ, напр., „доходящее до сознанія состояніе хотѣнія проявляется какъ нѣчто такое, что непосредственно изъ себя порождаетъ дѣйствіе“ (als das unmittelbar die Tat aus sich Erzeugende) [3]), всѣ же событія внѣшняго міра воспринимаются, какъ „вполнѣ другъ отъ друга обособленныя (getrennt) и различныя“ [4]).

Безъ сомнѣнія, описанное Шуппе *порожденіе* дѣйствія изъ хотѣнія вовсе не похоже на кантіанское категоріальное связываніе (упорядоченіе); если бы Шуппе замѣтилъ это, онъ принужденъ былъ бы признать, что въ его гносеологіи намѣчены два toto genere различные типа знанія: знаніе о вещахъ внѣшняго міра, созидаемыхъ мышленіемъ изъ *отрывочныхъ* данныхъ, и знаніе о внутреннемъ душевномъ мірѣ, въ которомъ нѣтъ разрозненности, который отличается сплошною *внутреннею цѣльностью* [5]). Однако Шуппе не разработалъ подробно ученія объ этомъ второмъ видѣ знанія, и потому намеки на существованіе его, правда, свидѣтельствуютъ о правильномъ чутьѣ дѣйствительности у Шуппе, но вносятъ противорѣчіе въ его теорію знанія.

Особенно интересны замѣчанія Шуппе о томъ, что wie (какъ) причинныхъ отношеній внѣшняго міра всегда остается „*скрытымъ*“ для наблюдателя. Какъ будто *нео-кантіанецъ*, отрицающій кантовскія вещи въ себѣ и утверждающій, что понятіе явленія коррелативно только познающему я (вещи суть явленія, потому что онѣ существуютъ только для я,

---

[1]) Erk. Log. 185 c., 250 c., 311, Grundr. 53 c.
[2]) Gr. 63, 75. Erk. Log. 186, 242—252.
[3]) Erk. Log. 252.
[4]) Тамъ же стр. 250.
[5]) См. разсужденія Шуппе о свободѣ, Erk. Log. 251 c.

а не потому, что онѣ суть обнаруженія вещей въ себѣ), имѣетъ право говорить *о чемъ-либо сокровенномъ*, стоящемъ *за спиною* наблюдаемыхъ явленій!

Присматриваясь къ такимъ заявленіямъ и къ ученію Шуппе о психической жизни индивидуума, приходишь къ мысли, что Шуппе, хотя и отвергнулъ на словахъ вещи въ себѣ и нигдѣ не говоритъ открыто о трансцендентномъ сознанію мірѣ, на дѣлѣ сохранилъ его, какъ подпочву своей философіи. Безотчетно руководящая имъ схема міра такова: въ глубинѣ находится непознаваемый и нигдѣ не упоминаемый трансцендентный сознанію міръ, а на поверхности — изслѣдуемый міръ родового сознанія и индивидуальныхъ сознаній; психическая сторона индивидуальнаго сознанія цѣльна, едина и вся насквозь видна индивидууму, потому что не слагается изъ трансцендентно обусловленныхъ данныхъ; наоборотъ, система вещей внѣшняго міра *конструируется* мышленіемъ (родовымъ сознаніемъ) изъ *разрозненныхъ* матеріаловъ, полученныхъ отъ трансцендентнаго сознанію міра: поэтому въ познаніи вещей внѣшняго міра приходится наталкиваться на „сокровенное“, приходится часто говорить о „загадкахъ бытія“, напр., касаясь вопроса о происхожденіи чувственныхъ качествъ [1]), о выведеніи духовной жизни и сознанія изъ чего-либо болѣе первоначальнаго и т. п. [2]). Всѣ эти „загадки“ указываютъ на то, что самъ Шуппе не считаетъ жалкій міръ явленій, конструированныхъ мышленіемъ изъ чувственныхъ качествъ, послѣднимъ и единственнымъ міромъ. Скорѣе, наоборотъ, этотъ міръ именно потому и лишенъ внутренней связи между своими содержаніями, что онъ есть лишь налетъ надъ другимъ, болѣе глубокимъ міромъ. Но говорить открыто объ этомъ мірѣ гносеологія Шуппе воспрещаетъ, опасаясь тѣхъ противорѣчій, которыя характерны для „Критики чистаго разума“ Канта. Вслѣдствіе этого, ученіе о строеніи сознаваемыхъ вещей изъ внутренно безсвязныхъ

[1]) Erk. Log. 175.

[2]) Тамъ же стр. 237—360.

данныхъ оказывается лишеннымъ всякой основы: оно не опирается ни на выводъ изъ предпосылокъ, ни на прямое наблюденіе.

Въ заключеніе разсмотримъ, какъ Шуппе рѣшаетъ проблему отношенія между необходимою и законосообразною связью. Если подойти къ этому вопросу, не исходя ни изъ какихъ предвзятыхъ предпосылокъ и занимаясь только анализомъ самихъ изслѣдуемыхъ понятій, то нельзя не придти къ мысли, что понятіе необходимой связи болѣе *просто*, чѣмъ понятіе законосообразности, первое относится ко второму, какъ родъ къ виду; въ самомъ дѣлѣ, законосообразная связь между A и B всегда есть вмѣстѣ съ тѣмъ и необходимая связь; наоборотъ, необходимая связь A и B еще не есть тѣмъ самымъ законосообразная; она становится такою лишь при условіи, что A не индивидуально, что оно повторимо; иными словами, существуетъ два вида необходимой связи — индивидуальная и законосообразная. Далѣе, понятіе необходимой связи есть *болѣе основное* въ нашемъ знаніи, чѣмъ понятіе законосообразной связи: простая повторимость связи A и B не даетъ права признать ее законосообразною; только въ томъ случаѣ, когда извѣстно, что A и B связаны другъ съ другомъ необходимо, и когда A сверхъ того повторимо, возникаетъ право признать связь законосообразною. Итакъ, отъ знанія необходимости мы переходимъ къ знанію законосообразности, а не наоборотъ. Такое пониманіе отношенія между необходимостью и законосообразною связью невозможно для гносеологическихъ системъ, утверждающихъ, что познаваемыя вещи суть только комплексы ощущеній, возникающихъ въ сознаніи подъ вліяніемъ трансцендентнаго причиннаго воздѣйствія. Согласно этому ученію всѣ данные опыта безсвязны; при *однократномъ* наблюденіи нельзя замѣтить никакой необходимой связи между A и B; они соединены между собою лишь отношеніемъ *временной послѣдовательности или сосуществованія* [1]). Понятіе необходимой связи мо-

[1]) См. подробно объ этомъ мое „Введеніе въ философію“, стр. 72—82.

жетъ при этихъ условіяхъ возникнуть только, какъ слѣдствіе многократнаго повторенія однихъ и тѣхъ же наблюденій, т.-е. въ формѣ *психологическаго принужденія*, вызваннаго упрочившеюся *ассоціаціею* идей. Итакъ, согласно этой теоріи, повторенія наблюденій суть источникъ, одновременно, какъ понятія необходимости, такъ и понятія законосообразности. Понятіе необходимости, вырастающее только на почвѣ ассоціаціи идей, само собою разумѣется, не можетъ быть отдѣлено отъ понятія законосообразности. Нетрудно однако вскрыть то, что въ этой теоріи, напр., въ ученіи Юма, недоговорено [1]).

Кромѣ міра представленій, состоящаго изъ *безсвязныхъ* данныхъ, есть еще міръ самого подлиннаго бытія; въ немъ есть болѣе, чѣмъ временная послѣдовательность, въ немъ есть *необходимая связь,* какъ нѣчто основное, какъ источникъ болѣе или менѣе правильной повторимости ощущеній въ сферѣ психической жизни познающаго субъекта. Для Юма, судя по нѣкоторымъ его *намекамъ*, этотъ міръ подлиннаго бытія, существующій независимо отъ человѣческихъ представленій, складывается изъ матеріальныхъ процессовъ. Такъ, по вопросу о причинѣ самихъ ассоціацій идей, Юмъ говоритъ: „Когда я принялъ въ качествѣ принциповъ связи между идеями—отношенія *сходства, смежности и причинности,* не изслѣдуя причинъ этихъ отношеній, это было сдѣлано скорѣе въ цѣляхъ проведенія моего основного правила, гласящаго, что мы въ концѣ-концовъ всегда принуждены бываемъ довольствоваться опытомъ, чѣмъ въ силу невозможности сказать по этому поводу что-либо вѣроятное и правдоподобное. Легко было бы произвести воображаемое сѣченіе мозга и показать, почему, когда мы представляемъ какую-нибудь идею, духи жизни пробѣгаютъ по всѣмъ смежнымъ слѣдамъ и пробуждаютъ другія идеи, связанныя съ первой“.

---

[1]) Юмъ, „Трактатъ о человѣческой природѣ“, кн, I, перев. С. Церетели, стр. 60.

Безъ сомнѣнія, эти трансцендентные сознанію жизненные духи, составляющіе причину феноменовъ сознанія, не представлялись Юму только комплексами временныхъ послѣдовательностей и существованій: говоря о ихъ трансцендентной сознанію причинной дѣятельности, создающей въ сознаніи ассоціаціи идей, Юмъ имѣетъ въ виду, незамѣтно для себя, причинность не какъ ассоціацію идей, а какъ *порожденіе* однихъ событій другими, *необходимое въ каждомъ единичномъ случаѣ независимо отъ того, возможна ли повторимость, т.-е. законосообразность* или нѣтъ.

Разсматривая нигилистическія ученія о необходимости, нетрудно убѣдиться, что мыслить *безсвязные* феномены можно не иначе, какъ рядомъ съ ними открыто мысля или тихомолкомъ допуская *болѣе основной міръ*, между элементами котораго есть *необходимая связь*, служащая, въ случаѣ повторимости, основаніемъ законосообразности. Иными словами, можно утверждать, что для нашего знанія возможность построенія правила есть основаніе допущенія необходимости, а въ самой дѣйствительности, наоборотъ, необходимость есть основаніе правила. Конечно, такое ученіе возможно лишь въ тѣхъ гносеологическихъ системахъ, которыя обособляютъ знаніе (представленіе, понятіе) и бытіе. Системы, уничтожающія это раздѣленіе и утверждающія тожество мышленія и бытія (или же тожество мыслимаго и бытія), обязаны выдвигать понятіе необходимости на первый планъ и, если не дѣлаютъ этого, то лишь въ силу невниманія къ *очевиднымъ для умозрѣнія* отношеніямъ понятій.

Разсмотримъ прежде всего, какъ обстоитъ дѣло у Канта. Понятіе необходимости въ „Критикѣ чистаго разума“ неотдѣлимо отъ понятія причинности [1]); при этомъ необходимо помнить, что въ гносеологіи Канта понятіе *индивидуальной* причинности совершенно отсутствуетъ, а есть лишь понятіе причинной *законосообразной* связи. Въ своемъ ученіи

---

[1]) См. „Критика чистаго разума“, перев. Н. Лосскаго, стр. 166.

о схематизмѣ чистаго разсудка Кантъ утверждаетъ, что повторенія одинаковыхъ связей во времени есть основаніе для примѣненія категоріи причинности [1]), а съ этою категоріею соединено признаніе того, что связь *находится въ объектѣ*, т.-е. *необходима* [2]). Итакъ, Кантъ въ вопросѣ объ отношеніи между законосообразностью и необходимостью остается (съ разсматриваемой нами стороны) очень близкимъ къ Юму. Тѣмъ не менѣе упрекнуть Канта въ невниманіи къ очевиднымъ для умозрѣнія отношеніямъ между понятіемъ необходимости и законосообразности нельзя. Необходимо имѣть въ виду (разсматривая гносеологію Канта въ психологистически-феноменалистическомъ истолкованіи, что необходимо для всякаго, кто хочетъ изслѣдовать историческаго, а не модернизованнаго Канта), что въ системѣ Канта нѣтъ полнаго тожества знанія и бытія: Кантъ отожествляетъ человѣческое знаніе и *феноменальное* бытіе, а въ глубинѣ подъ этимъ феноменальнымъ бытіемъ для него таится міръ вещей въ себѣ, міръ подлиннаго бытія. Исходя изъ догматической, полувысказанной предпосылки „аффицированія“ сознанія трансцендентными вещами, Кантъ *вполнѣ послѣдовательно* развилъ свое ученіе объ отношеніи между законосообразностью и необходимостью и при этомъ вовсе не столкнулся съ требованіями умозрѣнія, такъ какъ сохранилъ за собою право признать совершенную независимость необходимости отъ законосообразности, сохранилъ право допускать, напр., индивидуальную необходимую связь и въ то же время утверждать, что въ человѣческомъ знаніи *о феноменахъ* эта идея не имѣетъ никакого *объективнаго примѣненія* (вслѣдствіе того, что феноменальный міръ, будучи лишь ничтожнымъ налетомъ надъ міромъ ноуменальнымъ, состоитъ изъ содержаній, внутренно не связанныхъ между собою, именно изъ ощущеній). Шуппе отрицаетъ кантовскій трансцендентный сознанію

---

[1]) Тамъ же, стр. 121.

[2]) Тамъ же, стр. 145.

міръ въ себѣ и утверждаетъ, что содержаніе сужденія есть сама дѣйствительность и, притомъ, единственная возможная дѣйствительность. Это отожествленіе содержанія сужденія съ подлинною дѣйствительностью обязываетъ къ признанію того, что всякое сужденіе, хотя бы о *неповторимомъ событіи*, если только оно подлинно есть сужденіе, т.-е. продуктъ мышленія, содержитъ въ себѣ необходимую связь. Къ этому ученію Шуппе весьма близокъ, поскольку онъ признаетъ, что простое „это такъ“ („es ist so“) мірового бытія уже обладаетъ необходимымъ характеромъ, и считаетъ эту необходимость первичною [1]). Но при рѣшеніи важнѣйшаго методологическаго вопроса, именно, проблемы обоснованія *необходимой сопринадлежности* какого-либо A и B, Шуппе, подобно большинству преемниковъ Канта, примыкаетъ къ кантовскому ученію, устанавливающему неразрывную связь между необходимостью и законосообразностью. По словамъ Шуппе, въ составѣ воспріятія нѣтъ такого элемента, какъ *усмотрѣніе необходимой сопринадлежности A и B*. „То, что воспринимается въ чувственныхъ данныхъ, какъ объективно наличное, есть все же всегда только опредѣленное число одинаковыхъ послѣдовательностей“ [2]). Отсюда Шуппе неизбѣжно приходитъ къ мысли, что всякая связь необходимой сопринадлежности или, по его терминологіи, причинная связь, мыслится не иначе, какъ въ формѣ „ожиданія отсутствія исключеній“ [3]), которое можетъ быть выражено формулою: „гдѣ бы и когда ни встрѣтилось A, должно встрѣтиться и B“. Онъ прямо утверждаетъ, что причинная связь мыслится всегда, какъ *законосообразная*, какъ выразимая въ видѣ *общаго* сужденія [4]). Правда, Шуппе замѣчаетъ, что для установленія закона необходимо уже руководиться, хотя бы абстрактно мыслимою идеею необходимой связи. Онъ признаетъ, что сама

---

[1]) Grundr. 64. Erk. Log. 194—200.
[2]) Erk. Log. 185.
[3]) Тамъ же 185 с.
[4]) Тамъ же, стр. 201—203.

наблюдаемая въ опытѣ временная послѣдовательность не могла бы привести къ допущенію законосообразной связи между A и B, *если бы a priori не была готова мысль*, что всякое данное сознанія находится въ необходимой, хотя и неизслѣдованной нами еще связи съ другими данными сознанія, предшествующими и послѣдующими [1]). Руководясь этимъ апріорнымъ принципомъ, мы открываемъ посредствомъ раціональной индукціи, какія именно данныя сознанія причинно связаны другъ съ другомъ.

Такое ученіе о неразрывной связи необходимости съ законосообразностью становится неизбѣжнымъ въ системѣ Шуппе послѣ того, какъ онъ призналъ, что необходимость въ составѣ воспріятія не дана; однако нетрудно показать, что безъ противорѣчій это ученіе не можетъ быть развито въ имманентной теоріи знанія. Въ самомъ дѣлѣ, по Шуппе, мы узнаемъ о необходимости связи тогда, когда удается установить *индуктивно* всеобщность связи, но для такой индукціи необходимо, чтобы *a priori уже готова была мысль* о томъ, что всякое данное сознанія находится въ необходимой, хотя и неизслѣдованной нами еще связи съ другими данными сознанія. Но какимъ образомъ эта мысль „готова a priori"? Конечно, не какъ прирожденный *въ видѣ абстрактной формулы* принципъ, а какъ свойство мышленія, *конкретно осуществляющееся* въ видѣ необходимаго соединенія *этого*, теперь и здѣсь осуществляющагося A съ B, причемъ абстрактная формула принципа можетъ быть добыта только путемъ отвлеченія отъ этихъ конкретныхъ *единичныхъ* случаевъ: отвлечь эту мысль отъ серіи частныхъ *законовъ* нельзя, потому что для установленія закона необходима индукція, а для индукціи нужна идея необходимой связи, слѣдовательно, на этомъ пути пришлось бы вращаться въ кругу.

Замѣчательно, что самъ Шуппе перечисляетъ рядъ случаевъ, когда безъ помощи раціональной индукціи, на осно-

[1]) Тамъ же, стр. 185.

ваніи *единичнаго* наблюденія, можно установить законъ. Такъ сюда относится столь любимый Шуппе, часто примѣняемый имъ методъ „умственнаго эксперимента". Образцомъ этого метода можетъ служить данное Шуппе доказательство положенія, что всякое чувственное качество (цвѣтъ, тонъ и т. п.) необходимо занимаетъ пространство. Шуппе пытается *мысленно отвлечь* какое-либо чувственное качество отъ занимаемаго имъ пространства и говоритъ далѣе: „Хотя мы осуществили эту абстракцію первоначально только на основѣ одного единственнаго явленія, все же выдѣленные элементы имѣютъ природу общаго понятія и если мы пытаемся представить себѣ каждый изъ нихъ въ отдѣльности отъ другихъ, и замѣчаемъ, что это невозможно, то это экспериментъ такой же цѣнности и столько же доказательный, какъ и всякій другой экспериментъ. Онъ служитъ доказательствомъ того, что это качество, т.-е. не индивидуальное только что испытанное впечатлѣніе, а это качество, какъ общее понятіе, не представимо безъ гдѣ и когда. Слѣдовательно, мысль, что эти элементы обусловливаютъ другъ друга взаимно, не есть индивидуальный опытъ: причинная связь присуща здѣсь общему, и для ея общей значимости не требуется никакого дальнѣйшаго опыта" [1]). Что же иное представляетъ собою этотъ умственный экспериментъ, какъ не *прямое наблюденіе* въ единичномъ случаѣ *необходимости слѣдованія* B, когда есть A, и исчезновенія B, когда исчезаетъ A? – Мысль же о законосообразности этой связи есть лишь дополненіе къ усмотрѣнію ея необходимости, *дополненіе*, являющееся на томъ основаніи, что A *оказалось* не индивидуальнымъ, а общимъ.

Еще интереснѣе приведенныя выше разсужденія Шуппе о познаніи психической жизни путемъ самонаблюденія, причемъ нерѣдко безъ помощи какой бы то ни было индукціи мы *непосредственно* узнаемъ, напр., *причины* нашихъ

[1]) Erk. Log. 171, 325.

чувствъ, рѣшеній и т. п. [1]). Явнымъ образомъ мы имѣемъ здѣсь дѣло *съ непосредственнымъ усмотрѣніемъ необходимой связи*, такъ что утвержденіе, будто необходимая связь никогда не бываетъ дана въ составѣ воспріятія, должно быть отброшено. Мало того, въ виду явно *индивидуальнаго* характера большинства конкретныхъ психическихъ процессовъ, эти случаи наблюденія необходимой связи съ очевидностью показываютъ, что *необходимость связи возможна безъ законосообразности ея;* иными словами, возможна, напр., *индивидуальная причинная связь* [2]).

Шуппе однако вспоминаетъ о томъ, что онъ призналъ всякую необходимую связь законосообразною и прибѣгаетъ къ слѣдующему искусственному построенію: „какъ бы рѣдко ни наблюдалась совершенно одинаковая реакція на одинаковыя возбужденія, все же является неотразимымъ представленіе, что наступала бы всегда та же самая реакція, если бы промежуточныя новыя переживанія не повысили или ослабили раздражимость, или, вообще, какимъ-либо образомъ не видоизмѣнили направленія реакціи“ [3]). По поводу этого *присоединенія* понятія законосообразности къ понятію необходимости связи слѣдуетъ замѣтить, что оно имѣетъ характеръ вывода, обладающаго лишь *проблематическимъ* значеніемъ, именно получающаго объективное значеніе только подъ условіемъ повторимости событій, условіемъ, которое можетъ быть неосуществимымъ. Къ тому же, все это разсужденіе съ очевидностью показываетъ, что *наблюденіе необходимости есть основаніе для допущенія закономѣрности, а не установленіе правила* (путемъ индукціи) *есть основаніе для признанія необходимости* связи.

Чрезмѣрное сближеніе необходимости съ закономѣрностью весьма часто встрѣчается въ философской литера-

1) Erk. Log. 251; Grundr. 75.

2) Въ школѣ Рикерта есть понятіе индивидуальной причинности, см. напр., соч. С. Гессена «Individuelle Kausalität» (Kantstudien, Ergänzungsh. № 15), но оно развито на совершенно иныхъ основахъ и потому мы не можемъ воспользоваться имъ здѣсь.

3) Erk. Log. 244.

турѣ, и поэтому интересно попытаться выяснить, нѣтъ ли какихъ-либо общихъ основаній для этого явленія. Главное изъ этихъ основаній уже указано выше: оно заключается въ ложной посылкѣ, будто состоянія сознанія, по крайней мѣрѣ, при познаваніи внѣшняго міра, возникаютъ вслѣдствіе *причиннаго* воздѣйствія, „аффицированія" и т. п. Не менѣе важнымъ основаніемъ является нежеланіе допускать такой *нечувственный* элементъ знанія, какъ непосредственное усмотрѣніе необходимости связи единичнаго A и B. Правда, въ современной гносеологіи, привыкшей къ мысли о томъ, что даже единичное воспріятіе пропитано категоріальными и вообще идеальными элементами, этотъ мотивъ не можетъ имѣть серьезнаго значенія, но зато на смѣну ему является другой мотивъ—опасеніе *психологизма*. Въ самомъ дѣлѣ, какъ отличить въ случаѣ единичнаго наблюденія субъективное психологическое (созданное ассоціаціею идей) принужденіе представлять B вслѣдъ за A отъ объективнаго, логически необходимаго слѣдованія B за A? Отвѣтъ на этотъ вопросъ для большинства теорій знанія невозможенъ, и потому онѣ принуждены утверждать, будто единственный *объективный* критерій необходимой связи заключается въ постоянствѣ *временной послѣдовательности или сосуществованія*, открываемомъ наблюденіями по методамъ индуктивнаго изслѣдованія. Иными словами, онѣ принуждены неразрывно связывать необходимость съ законосообразностью, что, какъ показано выше, не можетъ быть развито безъ непослѣдовательностей. Выходъ изъ затрудненія можетъ быть найденъ только тѣми гносеологическими теоріями, которыя различаютъ въ каждомъ сужденіи двѣ стороны — субъективную и объективную, актъ знанія и содержаніе знанія, устанавливая, какъ это дѣлаетъ *интуитивизмъ*, что только актъ знанія состоитъ необходимо изъ индивидуально психическихъ процессовъ, а объективная сторона можетъ вовсе не принадлежать къ области психическаго, и указывая рѣзкое различіе между этими двумя сторонами знанія. Только съ точки зрѣнія такихъ теорій

можно отличать *субъективную* необходимость *представлять* B *послѣ* A и *объективную* необходимость слѣдованія B *изъ* A [1]).

Наконецъ, возможно утвержденіе, что обособленіе понятія необходимости связи отъ понятія законосообразности не имѣетъ на практикѣ серьезнаго значенія потому, что связь необходимая должна всегда быть вмѣстѣ съ тѣмъ и законосообразною: въ самомъ дѣлѣ, если связь A съ B необходима, то сколько бы разъ ни встрѣчалось A, необходимо должно встрѣтиться и B. Если бы эта мысль была вѣрна, то это значило бы, что разница между разсматриваемыми понятіями такая же, какъ между понятіями „равносторонній треугольникъ“ и „равноугольный треугольникъ“: содержанія этихъ понятій отчасти различны, но они неразрывно связаны другъ съ другомъ, и потому объемы этихъ понятій совпадаютъ. Въ дѣйствительности однако такого отношенія между понятіемъ необходимой и законосообразной связи нѣтъ: необходимая связь можетъ существовать между неповторимыми, по самому своему понятію, единственными въ мірѣ A и B. Превратить эту связь въ мнимо-законосообразную можно только путемъ указанія на то, что „если бы я наблюдалъ еще и еще A, мнѣ всякій разъ пришлось бы наблюдать вмѣстѣ съ нимъ и B“. Но повторимость здѣсь совершается въ области *актовъ знанія*, а не въ области *содержанія* знанія: актъ *наблюденія* повторяется много разъ, а *наблюдамое* содержаніе остается тѣмъ же. Усмотрѣвъ это, мы освободимся отъ иллюзіи законосообразности и признаемъ, что понятіе необходимой связи не соединено неразрывно съ понятіемъ законосообразности. Это положеніе имѣетъ важное значеніе для теоріи методовъ обоснованія сужденій въ спеціальныхъ наукахъ, но его значеніе еще болѣе велико при рѣшеніи нѣкоторыхъ основныхъ вопросовъ метафизики, важнѣйшіе объекты которой, по самому понятію своему, принадлежатъ къ сферѣ единственнаго, неповторимаго.

Н. Лосскій.

---

[1]) Н. Лосскій, „Введеніе въ философію“, 231—269; Обоснованіе интуитивизма, 2 изд., стр. 224—232; Отвѣтъ С. И. Поварнину на критику интуитивизма, стр. 34—38.

Монизмъ и плюрализмъ.

I.

Въ моей предшествующей статьѣ я еще не успѣлъ остановиться на одномъ обстоятельствѣ, которое тѣмъ не менѣе имѣетъ весьма важное значеніе въ обычныхъ спорахъ о правомѣрности монизма въ философіи. Дѣло въ томъ, что слово *монизмъ* имѣетъ въ философскомъ языкѣ два разные смысла, хотя и близкіе между собою, но все же не тожественные. Подъ *монизмомъ* мы не только разумѣемъ признаніе внутренней (такъ сказать, качественной,—въ смыслѣ коренныхъ свойствъ бытія) однородности міра, мы разумѣемъ еще подъ нимъ единство *происхожденія* міра, или единство *начала (причины, источника, творческой силы)* міровой дѣйствительности. Эти два значенія слова *монизмъ* слѣдуетъ непремѣнно различать, потому что иначе мы впадемъ въ большія недоразумѣнія. Исторія показываетъ, что въ отдѣльныхъ философскихъ ученіяхъ монизмъ въ первомъ смыслѣ слова и монизмъ во второмъ его смыслѣ далеко не всегда совпадаютъ между собою. Такъ системы средневѣковыхъ схоластиковъ всѣ монистичны во второмъ смыслѣ этого термина, потому что онѣ всѣ выводятъ бытіе міра изъ творческихъ актовъ единаго Бога, но ихъ нельзя назвать монистичными въ первомъ смыслѣ, потому что онѣ всѣ,—въ большей или меньшей мѣрѣ,—держались рѣзко выраженныхъ дуалистическихъ взглядовъ на взаимное отношеніе духа и матеріи. Съ еще большимъ основаніемъ это приходится повторить о философіи Декарта и его школы и

даже о философскомъ міросозерцаніи Спинозы: Спиноза—классическій представитель абсолютнаго монизма въ ученіи о происхожденіи вещей и объ ихъ отношеніи къ единой божественной субстанціи, но въ то же время онъ не только дуалистъ, но и самый рѣшительный *плюралистъ* въ своей теоріи безконечнаго множества аттрибутовъ Божества, каждый изъ которыхъ обозначаетъ собою цѣлый обособленный міръ, ни въ чемъ несходный съ мірами другихъ аттрибутовъ [1]). Вообще вездѣ, гдѣ только въ новой Европѣ мы встрѣчаемся съ теистическими, деистическими или пантеистическими предпосылками, мы имѣемъ ученія, монистическія во второмъ смыслѣ слова, но такой монизмъ обыкновенно благополучно уживается съ дуализмомъ въ воззрѣніяхъ на внутреннюю природу вещей. Въ этомъ отношеніи дуализмъ новаго времени, въ прямую противоположность дуализму античному, едва ли когда договаривается до конца, чтобы перейти въ признаніе двухъ абсолютно независимыхъ и равноправныхъ источниковъ бытія. Съ другой стороны, мы находимъ и въ древности, и въ новую эпоху цѣлые ряды философскихъ ученій, монистичныхъ въ первомъ смыслѣ слова и явно плюралистичныхъ [2]) въ своихъ предположеніяхъ о началахъ бытія вещей. Сюда прежде всего относятся всѣ матеріалистическія ученія атомистическаго типа: атомы въ этихъ ученіяхъ несомнѣнно представляютъ послѣдніе элементы или корни всякой дѣйствительности, не предполагающіе никакихъ высшихъ началъ надъ собою, но это нисколько не мѣшаетъ приписывать имъ вполнѣ однородную сущность. Аналогичное замѣчаніе можно сдѣлать о реаліяхъ Гербарта съ ихъ непостижимою простотою и однокачественностью въ самихъ себѣ.

Каково однако нормальное отношеніе между собою этихъ

---

[1]) См. объ этомъ „Положительныя задачи философіи“, ч. I, изд. 2-е, стр. 302—308.

[2]) Подъ *плюрализмомъ* я разумѣю признаніе исконной множественности центровъ и началъ бытія.

двухъ видовъ монизма въ философской системѣ, которая дѣйствительно удовлетворяетъ всѣмъ требованіямъ логической мысли? Довольно ясно, что такая система неизбѣжно должна содержать въ себѣ монизмъ въ обоихъ значеніяхъ этого термина. Здѣсь не только приходится опять сослаться на свойственное человѣческому уму стремленіе къ единству пониманія: логическая необходимость признать какое-нибудь единое начало вещей обосновывается дѣйствительною немыслимостью противоположнаго предположенія, если только его додумать до конца. Нѣтъ никакого сомнѣнія, міръ, какъ онъ открывается нашему опыту, представляетъ множественность явленій, предметовъ, существъ. Но не менѣе несомнѣнна внутренняя соотносительность элементовъ этой множественности, ихъ взаимныя обусловленность и связанность, ихъ очевидная зависимость другъ отъ друга, ихъ всесторонняя объединенность въ какомъ-то опредѣляющемъ ихъ цѣломъ. Отвергнуть эти присущія всѣмъ извѣстнымъ намъ предметамъ свойства логически невозможно. Всѣ вещи окружающаго насъ міра являются членами какой-то единой системы, каждый изъ которыхъ съ самаго перваго своего возникновенія на свѣтъ оказывается къ ней приноровленнымъ и, по всему своему бытію и качествамъ, соотнесеннымъ къ остальнымъ ея членамъ; у нихъ нѣтъ ни одного признака, ни одного свойства, которыя не подразумѣвали бы уже даннымъ существованіе хотя нѣкоторыхъ другихъ членовъ системы. Въ самомъ дѣлѣ, я говорю тутъ не о какихъ-нибудь мудреныхъ и гадательныхъ предположеніяхъ,—не о томъ, напримѣръ, что каждая малѣйшая вещь около насъ должна отражать въ себѣ всѣ измѣненія всѣхъ другихъ вещей, хотя бы онѣ находились на безконечномъ разстояніи отъ насъ, а о фактахъ гораздо болѣе простыхъ и безспорныхъ: напримѣръ, о томъ, что физическія тѣла всегда занимаютъ какое-нибудь мѣсто и не пустятъ въ него никакихъ другихъ тѣлъ, если имъ самимъ нельзя будетъ продвинуться въ мѣсто, еще не занятое, что они переталкиваются между собою, что

они не движутся свободно,—какъ движутся абстрактныя геометрическія тѣла въ абстрактномъ геометрическомъ пространствѣ,—а въ своемъ движеніи должны побѣждать мѣшающія имъ препятствія и т. д. Почему тѣла могутъ другъ другу мѣшать, не пускать, одно другое толкать? А вѣдь все это приводитъ къ неотразимому по своей простотѣ вопросу: *что объединило и связало тѣла въ одномъ реальномъ пространствѣ и поставило ихъ въ немъ, такъ сказать, лицомъ къ лицу?* Сами тѣла это сдѣлали? Но вѣдь пока не были даны нахожденіе въ пространствѣ, непроницаемость, подвижность, никакихъ тѣлъ еще не было. Скажемъ ли мы, что для пребыванія всѣхъ вещей въ одномъ пространствѣ и ихъ взаимодѣйствія въ немъ никакого реальнаго основанія и никакой причины нѣтъ? Сказать, конечно, все можно, но имѣетъ ли такой отвѣтъ какой-нибудь смыслъ?

Есть другой вопросъ, объ исключительной философской важности котораго мнѣ уже такъ много приходилось говорить. Именно онъ даетъ метафизической проблемѣ о бытіи, трансцендентномъ нашему сознанію (*метафизической*, потому что она не допускаетъ строго эмпирическаго рѣшенія) ея непоколебимую жизненность, ея настоятельность, ея прочное практическое значеніе. Я разумѣю вопросъ о *чужомъ сознаніи* или *чужомъ одушевленіи*. Почему чужое сознаніе существуетъ для меня и чѣмъ я съ нимъ связанъ? Какъ я не разъ на это указывалъ, въ этомъ вопросѣ кроется цѣлый рядъ другихъ, все далѣе влекущихъ нашу мысль въ трансцендентно-метафизическую сферу. Почему одушевленныя твари знаютъ другъ о другѣ и воспринимаютъ одну и ту же среду, черезъ которую онѣ только и могутъ подавать другъ другу знаки о своемъ существованіи? Вѣдь чужое сознаніе обнаруживается для насъ только чрезъ чужія дѣйствія и чужія высказыванія, но въ своемъ внутреннемъ субъективномъ содержаніи оно совсѣмъ отъ насъ закрыто; оно лежитъ безусловно за предѣлами опыта каждаго изъ насъ, и допуская его, мы признаемъ присутствіе реальныхъ существъ, совершенно независимыхъ отъ непо-

средственно испытываемаго содержанія нашей индивидуальной психической жизни. И судя по проявленіямъ чужого сознанія, мы неоспоримо убѣждаемся, что окружающія насъ одушевленныя твари, при всѣхъ различіяхъ въ получаемыхъ впечатлѣніяхъ, пунктахъ наблюденія и широтѣ кругозора, воспринимаютъ тотъ же самый міръ, что и мы. Что же единитъ и связываетъ насъ съ ними въ этомъ случаѣ, почему мы ощущаемъ одно и то же и почему мы это можемъ засвидѣтельствовать другъ другу? Этого вопроса ничѣмъ нельзя устранить, какихъ бы философскихъ взглядовъ мы при этомъ ни держались, если только мы не замкнемся со всею послѣдовательностью и честностью мысли въ абсолютный солипсизмъ. Станемъ на точку зрѣнія идеалистическаго имманентизма или субъективнаго идеализма, согласимся, что всякій объектъ данъ непремѣнно въ субъектѣ и что поэтому на свѣтѣ нѣтъ ничего, кромѣ сознающихъ *я* и того, что имъ кажется,—и предъ нами съ неизбѣжностью возникаетъ вопросъ о единомъ высшемъ *я*, которое лежитъ въ основѣ всѣхъ индивидуальныхъ *я* и заставляетъ ихъ жить въ мірѣ одинаковыхъ грезъ, или о единомъ Божественномъ духѣ, который является неизмѣннымъ источникомъ принудительныхъ картинъ, мелькающихъ предъ сознаніемъ духовъ конечныхъ. Усвоимъ мы себѣ, напротивъ, болѣе реалистическое воззрѣніе и начнемъ разсматривать видимый міръ, какъ независимую отъ нашей духовной воспріимчивости и самостоятельную среду,—и для насъ станетъ вопросъ о томъ, что же единитъ эту среду съ нашими сознаніями и что ей самой позволяетъ быть *одною* средою. Именно на проблемѣ о взаимной связи многихъ сознающихъ центровъ съ особенною наглядностью видно, что не въ отдѣльныхъ членахъ общей системы бытія можетъ заключаться источникъ ея реальнаго единства. Какъ бы могли мы заставить себя воспринимать міръ, если бы не получали отъ него никакихъ воздѣйствій и впечатлѣній? Какъ бы мы могли принудить чужія сознанія воспринимать то же самое, что и мы? И чѣмъ, наконецъ, могли бы

мы вынудить окружающую насъ реальную среду быть одною для всѣхъ? Слишкомъ ясно,—независимое отъ насъ единство должно предшествовать той множественности сознательныхъ жизней, въ которой мы такъ непоколебимо увѣрены.

Я остановлюсь еще на одномъ вопросѣ,—очень близкомъ къ сейчасъ разсмотрѣннымъ,—весьма простомъ и вполнѣ реальномъ и неизбѣжномъ: откуда взялось единство законовъ природы въ доступномъ намъ мірѣ и постоянство дѣйствующихъ въ немъ силъ? Я говорю въ этомъ случаѣ не о чисто формальныхъ законахъ логики и математики, при обсужденіи которыхъ можно до извѣстной степени обойтись безъ предположеній о какой-нибудь ихъ реальной основѣ,—я имѣю въ виду законы съ совершенно реальнымъ содержаніемъ, которыми однообразно опредѣляются проявленія однѣхъ и тѣхъ же силъ на необозримо огромномъ пространствѣ вселенной. Почему существуетъ физическая непроницаемость, почему она составляетъ свойство всѣхъ тѣлъ и почему она во всѣхъ нихъ дѣйствуетъ одинаково? Почему во всей извѣстной намъ природѣ дѣйствуютъ одни и тѣ же законы толчка? Почему всѣ тѣла подчиняются закону инерціи? Почему законъ тяготѣнія есть законъ всемірный? Предположимъ ли, что единство видимаго міра породили послѣдніе элементы тѣлъ,—абсолютные атомы? Но допустимъ даже, что въ каждомъ атомѣ живетъ внутренняя сила индивидуальнаго творчества, которая позволяетъ имъ самопроизвольно облекаться принадлежащими имъ качествами,—все-таки, казалось бы, этимъ путемъ они могли бы получить лишь такія качества, которыя должны касаться только каждаго изъ нихъ въ отдѣльности. Но почему они создаютъ себѣ такія свойства, которыя принадлежатъ и всѣмъ остальнымъ атомамъ? Откуда берется такое совпаденіе? Почему, далѣе, они предписываютъ себѣ общіе законы дѣйствія, которые относятся не къ нимъ однимъ, а покоряютъ своей власти всѣ атомы цѣлаго міра? Не вытекаетъ ли изъ этихъ очень простыхъ недоумѣній, что

нельзя понять единообразія природы, не предположивъ какого-нибудь внутренняго единящаго принципа въ ней? [1]).

На это противники монистическаго міросозерцанія, вѣроятно, возразятъ: нѣтъ никакого основанія предполагать, что каждый атомъ въ природѣ есть какой-то миніатюрный абсолютъ, или отвергать, что въ мірѣ дѣйствуютъ нѣкоторыя общія, универсальныя по своему характеру и способу дѣйствія силы. Чтобы отказаться отъ монизма, достаточно допустить, что этихъ силъ не одна, а нѣсколько, и что онѣ изначала обладаютъ совершенно самостоятельнымъ бытіемъ, а не происходятъ отъ какого-нибудь одного первоначальнаго корня. Едва ли однако можно успокоиться на такой безпринципной поправкѣ: достаточно серьезно вдуматься въ эту перестановку понятій, чтобы убѣдиться, что при ней существо дѣла нисколько не мѣняется, а весь выигрышъ заключается только въ томъ, что проблема переносится въ болѣе абстрактную сферу, въ которой логическія несообразности не такъ наглядно бьютъ въ глаза. Я совершенно не понимаю, почему, если абсолютно первоначальные и самобытные атомы не могутъ изъ себя склеить единообразнаго и внутренно связаннаго міра, то это могли бы сдѣлать универсальныя силы, столь же независимыя другъ отъ друга и отъ всего имъ посторонняго, какъ и эти атомы? Вѣдь дѣйствительно универсальныя силы природы, по самому понятію о нихъ, въ каждой точкѣ міра сплетаются въ общемъ дѣйствіи; что же ихъ сплело между собою? Сами онѣ? Но какъ же это возможно, когда всѣ другія силы отъ каждой данной силы совсѣмъ независимы? Въ самомъ дѣлѣ, по разсматриваемому предположе-

[1]) Я здѣсь долженъ сдѣлать оговорку. Въ данномъ случаѣ вовсе не важно, какіе изъ законовъ природы дѣйствительно обладаютъ абсолютно всеобщимъ характеромъ и какіе нѣтъ, и какіе именно изъ нихъ распространяются на всю безконечность вселенной въ пространствѣ и времени, да и существуютъ ли такіе? Важно то, что если въ самомъ дѣлѣ существуетъ единая вселенная, и если въ частяхъ ея обнаруживается хотя какая-нибудь однородность, соотносительность и связность, ея нельзя понять, не предположивъ для нея реальной внутренно-единой основы.

нію, онѣ съ самаго начала совершенно самостоятельны и, стало быть, ихъ ничто не связываетъ и не побуждаетъ дѣйствовать вмѣстѣ. Скажутъ ли, что ихъ независимость все-таки не имѣетъ абсолютнаго характера, а только условна, что онѣ самостоятельны въ однихъ отношеніяхъ и, наоборотъ, изначала зависимы и взаимно соотнесены въ другихъ? Однако, если это заявленіе имѣетъ какой-нибудь опредѣленный смыслъ, то можетъ ли оно служить возраженіемъ противъ монизма,—даже больше,—можетъ ли оно *не подразумѣвать монизма?* Вѣдь какъ бы ни были самостоятельны отдѣльныя силы природы, но разъ въ нихъ осуществляется, какая ни на-есть, первоначальная зависимость, эта зависимость должна быть чѣмъ-нибудь внесена въ нихъ и, конечно, не ими самими, если она въ нихъ изначальна и онѣ только чрезъ нее обладаютъ своимъ даннымъ способомъ дѣйствія. Слишкомъ ясно, что это нѣчто, установляющее взаимную связь и зависимость различныхъ силъ міра, должно логически предшествовать ихъ различію и представлять собой его дѣйствительную основу. Оно должно быть единымъ и дѣйственнымъ источникомъ ихъ многообразія. Или нѣтъ совсѣмъ ничего, вносящаго взаимную зависимость въ реальныя силы природы, ни въ нихъ самихъ, ни выше ихъ? Но тогда, какъ говорить о такой зависимости, какъ о *данномъ фактѣ,* а не простой иллюзіи нашего сознанія?

Я ограничился самыми общими, простыми и популярными аргументами въ защиту монистическаго міросозерцанія. Но, мнѣ кажется, и этихъ соображеній достаточно, чтобы передъ нами непоколебимо стали слѣдующіе выводы: абсолютный плюрализмъ не выражаетъ философской истины, потому что до конца развитой и во всѣхъ своихъ послѣдствіяхъ понятый плюралистическій взглядъ на дѣйствительность приводитъ къ явнымъ и неисцѣлимымъ логическимъ противорѣчіямъ. Не содержащая очевидныхъ противорѣчій реальность непремѣнно подразумѣваетъ монизмъ и притомъ въ двоякомъ смыслѣ: 1) въ смыслѣ общаго единства ея внутренней природы (это было

предметомъ доказательства въ моей предшествующей статьѣ); 2) въ смыслѣ реальнаго единства коренной основы или силы, которая полагаетъ и связываетъ живое многообразіе сущаго.

II.

Обо всемъ этомъ не было бы поводовъ такъ подробно говорить нѣсколько лѣтъ назадъ; что въ монизмѣ заключается высшая философская истина, сравнительно недавно казалось безспорнымъ огромному большинству мыслителей, безъ различія школъ. Скорѣе приходилось бороться противъ крайностей монистической тенденціи въ обычныхъ философскихъ построеніяхъ и доказывать, что общая однородность внутренней сущности вещей не исключаетъ въ нихъ вполнѣ дѣйствительнаго качественнаго разнообразія ихъ индивидуальныхъ проявленій, и что единство абсолютной основы, созидающей и связующей міръ, вовсе не препятствуетъ ему состоять изъ реальной множественности относительно независимыхъ отдѣльныхъ существъ и силъ. Теперь умственное настроеніе круто измѣнилось въ очень широкихъ философскихъ кругахъ. Цѣлый рядъ смѣлыхъ и оригинальныхъ умовъ рѣшительно выступили подъ знаменемъ *плюрализма* противъ традиціоннаго предпочтенія монистическихъ гипотезъ въ философіи [1]). Въ стремленіи къ монизму во что бы то ни стало, начали видѣть главный источникъ искусственности и мертвенности въ ходячихъ рѣшеніяхъ наиболѣе жизненныхъ философскихъ проблемъ. На монизмъ нападаютъ, исходя изъ самыхъ разнообразныхъ мотивовъ: и гносеологическихъ, и метафизическихъ, и моральныхъ, и даже религіозныхъ. Геніальнымъ вдохновителемъ и руководителемъ всего этого движенія, какъ и во

[1]) Вдумчивымъ и основательнымъ представителемъ плюрализма въ Россіи является В. М. Хвостовъ въ своей „Этикѣ человѣческаго достоинства“. Въ этой книгѣ читатель можетъ найти чрезвычайно ясное и живое изложеніе главныхъ аргументовъ въ пользу плюралистическаго взгляда, какъ въ его основныхъ теоретическихъ предположеніяхъ, такъ и въ вытекающихъ изъ него моральныхъ выводахъ.

многихъ другихъ случаяхъ пробужденія совсѣмъ новыхъ теченій въ современной мысли, явился В. Джэмсъ. Джэмсъ, какъ и признанный имъ въ послѣдній періодъ своей жизни за своего учителя его младшій современникъ Бергсонъ, представляютъ собой наиболѣе сильныхъ и типическихъ выразителей того умственнаго броженія, тѣхъ философскихъ исканій и метаній, которыя съ такою неожиданною мощью начинаютъ колебать традиціей освященные устои господствующихъ философскихъ школъ въ Европѣ. Джэмсъ, въ теченіе своей многолѣтней и плодовитой литературной дѣятельности, былъ вѣчнымъ искателемъ новыхъ путей во всѣхъ областяхъ, съ которыми соприкасалась его проницательная мысль—искателемъ чрезвычайно искреннимъ и смѣлымъ, готовымъ защищать самыя непопулярныя истины, разъ онъ убѣдился въ нихъ. Но я не знаю, много ли можно указать такихъ положеній въ его философіи, которыя ему самому представлялись бы окончательнымъ рѣшеніемъ какой-нибудь основной философской проблемы. Скептическій складъ ума и скептически окрашенный методъ изслѣдованія, конечно, не мало содѣйствовали такой недоговоренности общихъ результатовъ его поразительно блестящаго философскаго творчества. Однако и методъ Джемса, и его умственное настроеніе, повидимому, были только послѣдствіемъ той внутренней раздвоенности, которая никогда его не покидала. Откуда взялась она? Была ли она прирожденнымъ качествомъ его неугомонно пытливаго духа, являлась ли она случайнымъ плодомъ перекрещивающихся противоположныхъ вліяній, среди которыхъ Джэмсу пришлось жить и среди которыхъ слагались его взгляды, или, наконецъ, она зависѣла отъ условій его первоначальнаго развитія и отъ вкоренившихся въ немъ умственныхъ привычекъ медика и физіолога? Я не знаю, какъ отвѣтить на этотъ біографическій вопросъ, но фактъ налицо: въ умѣ Джэмса совмѣщались самыя рѣзкія противоположности, и онѣ такъ и не нашли себѣ гармоническаго примиренія до самаго конца его жизни. Будущій историкъ философіи

испытаетъ величайшее затрудненіе предъ вопросомъ, къ какой философской партіи отнести Джэмса, и виною тому будетъ не только условность обычныхъ философскихъ классификацій. Что такое, въ самомъ дѣлѣ, Джэмсъ? Одинъ изъ самыхъ вдохновенныхъ идеалистовъ въ человѣческой исторіи и горячій поборникъ чистаго эмпиризма, считавшій себя продолжателемъ Джона Ст. Милля и относившійся съ огульнымъ осужденіемъ не только къ современнымъ ему формамъ идеализма англо-американскаго и нѣмецкаго, но и ко всѣмъ идеалистическимъ теоріямъ прошлаго, начиная отъ Платона. Мыслитель, непоколебимо проникнутый сознаніемъ огромнаго жизненнаго значенія самыхъ возвышенныхъ истинъ философіи, и одинъ изъ создателей современнаго прагматизма, во всей его подозрительной близости къ грубо утилитарной оцѣнкѣ познавательныхъ процессовъ, притомъ дошедшій къ концу жизни, подъ вліяніемъ Бергсона, до совершеннаго отрицанія логическихъ законовъ и логическихъ понятій въ качествѣ орудій и критеріевъ дѣйствительнаго познанія. Глубоко убѣжденный спиритуалистъ и мистикъ, смѣло провозгласившій, какъ наиболѣе вѣроятное предположеніе, что Божество и духовный міръ прямо открыты человѣческому опыту, и реалистъ-психологъ, почти безъ всякаго обсужденія высокомѣрно отбрасывавшій гипотезу „души“ и предпочитавшій ей всякія другія объясненія, не только поразительно натянутыя, но и мало понятныя. Одинъ изъ величайшихъ борцовъ противъ матеріализма и сторонникъ матеріалистическихъ предположеній во всѣхъ случаяхъ, когда они имѣютъ хотя малѣйшее правдоподобіе, нерѣдко разсуждающій о самыхъ отвѣтственныхъ и принципіальныхъ вопросахъ какъ настоящій матеріалистъ.

При такой пестротѣ умственныхъ тенденцій и взглядовъ трудно было возникнуть цѣльному и завершонному міросозерцанію. И дѣйствительно, при чтеніи произведеній Джэмса, насъ невольно изумляетъ бросающійся въ глаза контрастъ между изящною простотою изложенія, тонкостью и подкупающею наглядностью аргументаціи, отдѣльными

геніальными интуиціями, сразу открывающими ослѣпительно яркія и новыя перспективы, съ одной стороны,—и колеблющеюся шаткостью окончательныхъ выводовъ, очень нерѣдко соединенною съ огромными уступками тому самому міровоззрѣнію, противъ котораго онъ неутомимо споритъ,—съ другой. Правда, такія уступки противнику у Джэмса представляютъ своего рода методъ, иногда очень убѣдительный для читателя. Часто Джэмсъ умѣетъ съ захватывающею силою оправдывать свои взгляды, предварительно отбросивъ всѣ аргументы, которыми обыкновенно пользовались раньше при защитѣ аналогичныхъ идей. Въ этомъ отношеніи методъ Джэмса можно охарактеризовать, какъ методъ *наибольшихъ уступокъ и наименьшихъ допущеній*. Нельзя отрицать несомнѣнной логической цѣлесообразности и практической пригодности такого пріема, особенно при тѣхъ обстоятельствахъ, при которыхъ приходилось писать Джэмсу. Большая часть его сочиненій составлены изъ лекцій, которыя онъ читалъ предъ широкимъ кругомъ слушателей, приходившихъ въ его аудиторію съ заранѣе сложившимися воззрѣніями и предразсудками. Но все же противорѣчивую пестроту философскихъ мнѣній Джэмса нельзя объяснить только изъ однихъ методологическихъ уступокъ. Недаромъ онъ далеко не всегда былъ одинаково уступчивъ: напримѣръ, когда ему приходилось выступать предъ аудиторіей, наполненной идеалистами, это не мѣшало ему громить современныя идеалистическія теоріи и въ ихъ основаніяхъ, и во всѣхъ ихъ заключеніяхъ. Совмѣщеніе логически несоединимыхъ тенденцій въ идеяхъ Джэмса представляетъ нѣчто болѣе существенное: въ немъ выражается характерная *половинчатость* воззрѣній Джэмса.

Именно въ этой половинчатости, кажется мнѣ, лежитъ главная причина обычной и въ то же время всегда изумляющей недоговоренности выводовъ Джэмса, потому что ея менѣе всего приходится ждать отъ такого мощнаго, яснаго и замѣчательно искренняго ума. Въ этой же половинчатости идей Джэмса, какъ я понимаю, заключается и главный

внутренній мотивъ его горячей и остроумной проповѣди *плюрализма* или того, что онъ называетъ *плюрализмомъ*,—я сказалъ бы даже, что эта проповѣдь есть наилучшая иллюстрація къ общей половинчатости міросозерцанія Джэмса. Въ самомъ дѣлѣ, что такое плюрализмъ Джэмса, какъ не попытка механически сочетать и втиснуть въ рамки одной міровой концепціи и супранатуралистическій теизмъ, и самый грубый натурализмъ, и утѣшительную вѣру въ могущество нравственнаго міропорядка, и убѣжденіе въ стихійномъ безсмысліи жизни?[1]). Половинчатость никогда не бываетъ положительнымъ достоинствомъ какого бы то ни было философскаго ученія. И все же нужно думать, что по отношенію къ Джэмсу, при современномъ философскомъ настроеніи, она явилась очень важнымъ залогомъ его успѣха среди читателей. Это очень замѣтно на нѣкоторыхъ послѣдователяхъ Джэмса: повидимому, имъ болѣе всего дорого въ плюрализмѣ Джэмса, что они могутъ, усвоивъ его, мирно оставаться при своемъ прежнемъ реалистическомъ и натуралистическомъ міросозерцаніи и все-таки говорить о святости идеаловъ, о внутреннемъ величіи человѣческой личности и объ открытой для человѣчества возможности своимъ преуспѣяніемъ въ культурѣ и добродѣтеляхъ повернуть всю безконечную вселенную на путь окончательнаго торжества добра и красоты.

[1]) Подобная же половинчатость и недоговоренность составляютъ существенную особенность и глубоко оригинальнаго міровоззрѣнія Бергсона. Во всѣхъ его разсужденіяхъ постоянно наблюдается (и съ развитіемъ его системы все болѣе рѣзко) предвзятое сліяніе и смѣшеніе *интроспективно-психологическаго* понятія жизни съ *объективно-біологическимъ* понятіемъ о ней, хотя, казалось бы, отожествленіе этихъ двухъ понятій, по существу весьма различныхъ, требовало строгаго принципіальнаго обоснованія. Соотвѣтственно этому, мы не находимъ у Бергсона ясно установленнаго различія между *интуиціей внутренней* (направленной на собственныя переживанія духа) и *интуиціей внѣшней* (обращенной на окружающій насъ чувственный міръ), несмотря на то, что различеніе между ними является особенно настойчивой потребностью для философіи, которая очевидно склоняется къ наивно-реалистическому толкованію внѣшнихъ воспріятій. Въ результатѣ получается странная аномалія: мысль одного изъ геніальнѣйшихъ и тончайшихъ современныхъ философовъ оказывается вынужденной вращаться въ архаической плоскости довольно тусклаго гилозоизма.

III.

Возраженія сторонниковъ плюрализма противъ монистической философіи носятъ частью умозрительный, частью морально-религіозный характеръ. Чисто умозрительныя соображенія плюралистовъ не отличаются силою; если они и производятъ благопріятное впечатлѣніе, то скорѣе благодаря своей недосказанности, нежели полнотѣ въ развитіи аргументаціи. Такъ, Джэмсъ [1]) всѣ разсужденія противниковъ о логической немыслимости бытія, абсолютно самостоятельнаго и въ то же время зависимаго и условнаго, объявляетъ пустой игрою въ слова. Такимъ пріемомъ можно опровергнуть любой философскій выводъ, но велика ли цѣнность подобныхъ опроверженій? Въ подтвержденіе своего приговора, онъ ссылается на несомнѣнную мыслимость такого бытія, которое въ однихъ отношеніяхъ самостоятельно, а въ другихъ зависимо. Однако, изъ предшествующаго мы уже отчасти могли убѣдиться, въ какой степени подобныя соображенія идутъ мимо цѣли: все дѣло въ томъ, что абсолютныя начала существующаго, хотя бы мы ихъ предположили во множественномъ числѣ, по самому своему понятію, мыслимы лишь какъ самостоятельныя, но совершенно немыслимы какъ зависимыя. Чтобы доказать логическое равноправіе монизма и плюрализма, Джэмсъ настаиваетъ, что одинаково дозволительно смотрѣть на міръ съ точки зрѣнія цѣлаго или съ точки зрѣнія частей, при чемъ въ первомъ случаѣ мы получимъ монизмъ, во второмъ—плюрализмъ. Но онъ при этомъ забываетъ, что еще болѣе правомѣрно въ логическомъ отношеніи разсматривать міръ и съ точки зрѣнія цѣлаго, и съ точки зрѣнія частей, и что тогда-то мы и получимъ монизмъ настоящій и содержательный, признающій единство во множествѣ и множество въ единствѣ. Конечно, пожалуй, можно о цѣломъ и совсѣмъ

---

[1]) См. въ особенности двѣ первыя лекціи въ его „Плюралистической вселенной“.

не думать, но зато это будетъ точка зрѣнія, завѣдомо односторонняя. Гораздо убѣдительнѣе и неотразимѣе тѣ возраженія Джэмса, которыя онъ спеціально направляетъ противъ современныхъ ему корифеевъ англо-американскаго гегелизма, но по самой своей задачѣ они представляютъ мало общаго философскаго интереса.

Наиболѣе сильнымъ умозрительнымъ аргументомъ со стороны защитниковъ плюрализма въ пользу своего взгляда я считаю указаніе на *обратную невыводимость множественной реальности изъ предполагаемаго единства ея абсолютной основы*. Они нерѣдко разсуждаютъ такъ: монизмъ, съ видимою строгостью выводя единство перваго начала вещей изъ связности и взаимной зависимости элементовъ космической жизни, потомъ въ безсиліи останавливается предъ задачею обратно построить эту космическую жизнь изъ ея предположеннаго источника. Мысленно установить единый принципъ существующаго сравнительно легко; вернуться отъ него къ вѣчно подвижной множественности дѣйствительнаго міра, напротивъ, чрезвычайно трудно, и монизмъ убиваетъ самъ себя своею неспособностью растолковать множественность вещей изъ первоначальнаго единства, которое, однако, затѣмъ только и придумано, чтобы объяснить реальное многообразіе наблюдаемой вселенной.

Повторяю, я признаю этотъ аргументъ болѣе сильнымъ, чѣмъ другіе, но все-таки не слѣдуетъ чрезмѣрно преувеличивать его значеніе. Онъ былъ бы совсѣмъ непоколебимъ только въ томъ случаѣ, еслибъ было предварительно показано, что въ понятіи единаго начала, проявляющагося во множественности формъ и видовъ бытія, заключается логическое противорѣчіе. Но, насколько мнѣ извѣстно, никто и никогда такого противорѣчія въ немъ дѣйствительно не указалъ, несмотря на многочисленныя попытки въ этомъ направленіи, которыя дѣлались еще со временъ элейскихъ философовъ. А если это такъ, то логическая необходимость для насъ признать коренное единство наблюдаемой дѣйствительности вовсе не устраняется нашей фактической

неспособностью обратно построить видимый міръ изъ внутреннихъ творческихъ процессовъ въ его первой причинѣ. Такая неспособность можетъ просто зависѣть отъ того, что мы недостаточно знаемъ интимную природу этого первоначальнаго единства или даже и совсѣмъ не въ состояніи ее конкретно себѣ представить. Не нужно забывать, что въ огромномъ множествѣ нашихъ наиболѣе обоснованныхъ и провѣренныхъ предположеній объ окружающей насъ дѣйствительности мы не умѣемъ обратно вывести внутреннюю необходимость для предположенныхъ нами агентовъ и силъ имѣть ту природу и тѣ дѣйствія, какія мы имъ приписываемъ. Существованіе космической невѣсомой среды является въ высшей степени вѣроятнымъ предположеніемъ физики, такъ какъ при немъ получаютъ наглядность и объясненіе обширныя области наблюдаемыхъ фактовъ; но знаемъ ли мы, почему такая среда существуетъ и почему она обладаетъ именно тѣми свойствами, которыя мы вынуждены въ ней предположить? Присутствіе въ мірѣ силы тяготѣнія представляется намъ несомнѣннымъ, потому что безъ нея въ немъ ничего нельзя было бы понять; но развѣ мы знаемъ, что такое сила тяготѣнія и почему ея проявленія всегда отвѣчаютъ нашимъ астрономическимъ формуламъ о ней? Что мы не въ состояніи отвѣтить на подобные вопросы, насъ нисколько не смущаетъ. Отчего же мы должны отвергнуть понятіе единаго начала всякой множественности,—хотя безъ него никакая реальная множественность для насъ совершенно немыслима,—только потому, что мы не имѣемъ конкретнаго знанія о тѣхъ путяхъ и способахъ, которыми *единое* полагаетъ *многое?*

Въ самомъ дѣлѣ, понятіе *единства во множествѣ* и *множества въ единствѣ* не только не заключаетъ въ себѣ логическаго противорѣчія, какъ на это сейчасъ было указано, о немъ приходится сказать гораздо больше: это единственное понятіе о реальномъ бытіи, которое логически не приводитъ къ своему собственному отрицанію и не распадается въ неразрѣшимыхъ противорѣчіяхъ. *Абсолютно единое бытіе*,

въ которомъ ни въ какомъ смыслѣ нѣтъ никакой множественности,—ни въ свойствахъ, ни въ отношеніяхъ, ни въ проявленіяхъ и моментахъ самораскрытія,—представляетъ простую связку чистыхъ отрицаній, за которой для мысли скрывается совершенная пустота и безсодержательность, полное отсутствіе всего положительнаго,—нѣчто такое, по отношенію къ чему самое слово *есть* или *существуетъ* теряетъ всякое опредѣленное значеніе и ничѣмъ не различается отъ *нѣтъ*. Одинаково и *абсолютная множественность* всецѣло независимыхъ и ничѣмъ не связанныхъ элементовъ, силъ или какихъ бы то ни было другихъ единицъ даетъ, въ послѣднемъ результатѣ, такія же безсодержательныя и пустыя единства, только взятыя во множественномъ числѣ: въ нихъ нечего мыслить и имъ ничего не соотвѣтствуетъ въ извѣстной намъ дѣйствительности. Чистый *монизмъ* есть такая же мертвая и безмолвная для нашей мысли абстракція, какъ и чистый *плюрализмъ*. Только живое единство въ живомъ множествѣ воспринимаемъ мы въ самихъ себѣ и съ принудительною очевидностью угадываемъ кругомъ себя и во всякомъ постороннемъ намъ бытіи вообще. Единство и множество—понятія соотносительныя и нерасторжимыя для яснаго и серьезнаго анализа. Еще Платонъ сознавалъ широкое значеніе истины о соотносительности *единаго* и *многаго* и пытался дать ей законченное обоснованіе, черезъ имманентную критику элейской философіи, въ своемъ „Парменидѣ“. Съ тѣхъ поръ она сдѣлалась неотъемлемою предпосылкою наиболѣе глубокихъ философскихъ системъ и наиболѣе продуманныхъ теологическихъ теорій. Чрезвычайно тонкое развитіе, хотя и въ нѣсколько одностороннемъ освѣщеніи, получила она въ нѣмецкомъ идеализмѣ, особенно въ нѣкоторыхъ частяхъ „Логики“ Гегеля.

Въ моихъ „Положительныхъ задачахъ философіи“ [1]) я уже старался показать, что логически неизбѣжная взаимная со-

[1]) Ч. II, гл. III и IV.

отнесенность *единаго* и *многаго* коренится въ самой природѣ бытія и подразумѣвается уже въ наиболѣе абстрактномъ понятіи о немъ, составляя въ этомъ понятіи то, безъ чего самое слово *быть* теряетъ всякій смыслъ. Подъ бытіемъ чего бы то ни было мы всегда разумѣемъ, по малой мѣрѣ, его какую-то *положенность* или его *осуществленіе*, какъ даннаго: безъ этого *быть* ничего бы не значило. Но черезъ это мы съ логическою необходимостью вынуждены различать во всемъ, что существуетъ, то, что въ немъ его *полагаетъ*, и то, что *полагается*, совершаемое въ немъ *осуществленіе* его качествъ и отношеній и его опредѣленную наличную *данность*, какъ осуществленный результатъ,—или, говоря болѣе конкретнымъ языкомъ, реализующую себя въ немъ *силу* и *реализованное выраженіе* силы. Гдѣ ничего аналогичнаго этимъ отношеніямъ нѣтъ, тамъ и бытія нѣтъ. Какъ я старался показать въ упомянутомъ сейчасъ сочиненіи, мы только тому можемъ приписать бытіе, что имѣетъ какое-либо отношеніе къ *дѣйствованію* и какъ-нибудь себя въ немъ обнаруживаетъ и отражаетъ (въ чемъ бы и какъ бы дѣйствованіе ни совершалось,—въ насъ, помимо насъ, мыслію, волею, безсознательною постороннею силою или еще чѣмъ-нибудь). Вся наша жизнь, какъ мы ее воспринимаемъ и понимаемъ, есть непрерывное и разнообразное взаимодѣйствіе нашего субъекта и объекта, *я* и *не-я*, нашего духа и противостоящей ему внѣшней силы, и поэтому въ *дѣйствованіи вообще* мы имѣемъ предѣльное понятіе, которымъ характеризуется для насъ всякая реальность, и внѣ отношенія къ которому мы не можемъ мыслить никакого положительнаго содержанія. Согласно формулѣ Лейбница, „что не дѣйствуетъ, то не существуетъ“. Между тѣмъ, во всякой дѣятельности, въ какомъ бы общемъ смыслѣ мы ее ни взяли, неизбѣжно приходится различать *силу* производимаго дѣйствія и само дѣйствіе, поскольку оно произведено. Въ этомъ внутреннемъ двойствѣ всякаго бытія заключается *діалектическій* или, если угодно, *ирраціональный* элементъ въ нашемъ понятіи о бытіи, который не позволяетъ въ этомъ понятіи

видѣть неподвижное, замкнутое въ себѣ и отъ всякаго другого содержанія оторванное опредѣленіе, а, напротивъ, понуждаетъ нашу мысль во всемъ существующемъ искать многообразія отношеній. Всякое дѣйствительное бытіе подразумѣваетъ двойство и это относится къ нему не только въ совокупности моментовъ его раскрытія, но и къ каждому такому моменту въ отдѣльности, если только мы ихъ признаемъ за *существующіе* моменты. Другими словами: какъ бы ни было едино бытіе въ самомъ себѣ, оно должно содержать множественность, разъ оно въ самомъ дѣлѣ *бытіе*.

Такова внутренняя логика всякаго бытія; тѣмъ болѣе она должна относиться къ бытію абсолютному, т.-е. независящему ни отъ чего, ему посторонняго, и въ самомъ себѣ имѣющему начало своей дѣйствительности. Такое бытіе, по самому своему понятію, можетъ быть мыслимо лишь какъ *самоутвержденіе*, потому что вся его реальность коренится въ его самодѣятельности. Между тѣмъ, самоутвержденіе явнымъ образомъ предполагаетъ раздвоеніе опредѣляющей себя къ реализаціи моши и ея даннаго осуществленія; и черезъ это раздвоеніе абсолютная сила раскрываетъ себя во всей своей безконечности: она не исчерпывается ни въ какомъ отдѣльномъ дѣйствіи и ни въ какой ограниченной формѣ; напротивъ, въ каждой формѣ своего дѣйствія она осуществляетъ себя, именно какъ безконечную силу жизни, которая отъ вѣка являетъ себя въ безграничномъ многообразіи частныхъ моментовъ своей реализаціи. А это все значитъ, что безусловное начало вещей мыслимо лишь какъ единый и живой центръ живого множества, и что, наоборотъ, конкретное и связное множество возможно лишь какъ порожденіе внутренно единой творческой мощи [1]).

На это, вѣроятно, возразятъ такъ: допустимъ даже, что всѣ эти выводы о логическомъ смыслѣ нашего понятія о

[1]) „Положит. задачи философіи", ч. I, изд. 2, стр. 347, 349, 404. Ч. II, стр. 252—270.

бытіи вѣрны, во всякомъ случаѣ они выражаютъ чисто человѣческую, относительную точку зрѣнія. Пускай, мы можемъ составить только такое понятіе о бытіи, вытекаетъ ли изъ этого, что и сама дѣйствительность должна подчиняться относительнымъ и ограниченнымъ формамъ нашего мышленія? Мы не можемъ понять единства безъ множества и множества безъ единства,—согласимся съ этимъ; это все таки не мѣшаетъ реальному міру оставаться безъ общей единой основы, не должно это мѣшать и множественности силъ, установляющихъ жизнь вселенной, быть взаимно зависимыми и все же ничѣмъ не связанными. Для насъ въ этомъ заключается логическое противорѣчіе,—что за бѣда? Наша человѣческая логика не есть законъ для вещей.

Подобный способъ разсуждать принадлежитъ къ разряду довольно неуязвимыхъ: какъ спорить съ предположеніями, нелогичность которыхъ признали сами ихъ авторы и которыя они заранѣе изъяли изъ компетенціи логическаго суда? Противникамъ остается утѣшать себя сознаніемъ, что они имѣютъ дѣло съ логически безсмысленными утвержденіями. Это само по себѣ освобождаетъ отъ всякаго спора. Едва ли можетъ быть серьезная надежда въ какихъ бы то ни было разсужденіяхъ дѣйствительно выскочить изъ всѣхъ условій и возможностей человѣческаго пониманія. Во всякомъ случаѣ не философіи совершать подобные скачки, пока она не откажется отъ своей основной задачи быть раціональнымъ, логически обоснованнымъ знаніемъ. Раціональная мысль опредѣляется законами той логики, которая намъ одна понятна. Я уже не говорю о томъ, что признаніе совершенной относительности человѣческаго мышленія даже въ тѣхъ случаяхъ, когда вопросъ ставится о самыхъ общихъ и наиболѣе свободныхъ отъ субъективныхъ эмпирическихъ примѣсей признакахъ и свойствахъ реальнаго и о наиболѣе очевидныхъ отношеніяхъ между ними, ведетъ къ такому иллюзіонизму, который самъ очень нуждается въ логическомъ оправданіи и никакъ не можетъ быть выдаваемъ за общеобязательную истину.

Впрочемъ, сторонники плюрализма рѣдко рѣшаются на столь отважные выпады противъ общечеловѣческой логики,—еще рѣже они договариваютъ ихъ до конца. Гораздо охотнѣе они обходятъ принципіальныя соображенія онтологическаго характера, или просто не считаясь съ ними, или стараясь представить ихъ чисто словесной игрой, или, наконецъ, неожиданно приписывая своимъ утвержденіямъ условный и даже только эмпирическій смыслъ. У нихъ довольно часто какъ-будто выходитъ, что, предпочитая плюрализмъ монизму, они имѣютъ въ виду только міръ нашего опыта, а въ разсужденія объ абсолютной сущности вещей вовсе не желаютъ пускаться. Они при этомъ забываютъ, что вопросъ о монизмѣ и плюрализмѣ есть по всему своему существу метафизическій вопросъ, ибо онъ касается самыхъ трансцендентныхъ основъ всего познаваемаго, а что по отношенію къ эмпирическому міру онъ просто не имѣетъ никакого смысла. Монистиченъ или плюралистиченъ чувственно наблюдаемый міръ? Мы несомнѣнно наблюдаемъ много вещей и много дѣйствующихъ въ нихъ силъ, но всѣ онѣ очень другъ отъ друга зависятъ и тѣсно между собою связаны. Что же это значитъ? Происходятъ ли онѣ отъ одного общаго корня или каждый элементъ эмпирической дѣйствительности и каждая сила въ ней сами суть изначальные корни бытія? Опытъ на это совершенно молчитъ и на томъ ясномъ основаніи, что онъ тогда лишь начался, когда многообразіе міра было уже дано. Наконецъ, какой эмпирическій міръ здѣсь разумѣется? Чистый опытъ нашего непосредственнаго сознанія? Въ немъ безспорнымъ образомъ дано и *единство* самого сознанія, и *множественность* его отдѣльныхъ переживаній; но мы ни тому, ни другому не приписываемъ изначальной абсолютности, потому что изъ всего строя нашей жизни убѣждаемся, что мы не абсолютныя существа. Или эмпирическій міръ здѣсь приходится разумѣть въ популярномъ значеніи этого понятія, т.-е. какъ совокупность трансцендентныхъ нашему непосредственному сознанію вещей и процессовъ, которыми мы объясняемъ и логически

дополняемъ субъективныя показанія нашего чувственнаго воспріятія? О монистичномъ или плюралистичномъ происхожденіи этихъ трансцендентныхъ вещей и процессовъ опытъ ничего не говоритъ на основаніи, сейчасъ только указанномъ. Поэтому, если мы все-таки хотимъ обсуждать этотъ вопросъ, мы неизбѣжно должны перенести его въ область принципіальныхъ умозрительныхъ соображеній.

Гораздо болѣе внушительный видъ представляютъ тѣ возраженія проповѣдниковъ плюрализма, которыя исходятъ изъ мотивовъ морально-религіознаго порядка. Въ этомъ отношеніи плюралисты стараются использовать всѣ сомнѣнія, которыя высказывались раньше ихъ противъ вѣры въ единство нравственнаго смысла міровой жизни и въ благость всемогущаго творца вселенной, и присоединяютъ къ нимъ, съ своей стороны, нѣкоторыя существенно новыя указанія. Между прочимъ, они во всей широтѣ и радикальности вновь ставятъ предъ философскимъ сознаніемъ великую проблему зла въ мірѣ и это само по себѣ уже составляетъ ихъ очень важную заслугу предъ современной философіей. Къ сожалѣнію, я не могу слѣдовать за ними теперь на этой почвѣ и вынужденъ это отложить до другого случая. Вопросъ о злѣ не такой вопросъ, къ которому можно было бы приступать мимоходомъ. Онъ не таковъ, по крайней мѣрѣ, для системы спиритуалистическаго монизма, которая, какъ я глубоко убѣжденъ, одна содержитъ философскую истину [1]). Для міросозерцанія, видящаго послѣдній корень вещей въ свободномъ творчествѣ абсолютнаго духа, который во всей дѣйствительности осуществляетъ свой вѣчный идеалъ и свои вѣчныя нормы,—наличность зла во вселенной должна быть объяснена и нравственно оправдана,—иначе само это міросозерцаніе обратится въ обманчивую грезу ума. Въ такомъ оправданіи заключается настоятельная задача спиритуализма, колоссальная по своей трудности, которая тѣмъ не менѣе

---

[1]) См. „Спиритуализмъ, какъ монистическая система философіи“. (Вопр. „Филос. и Психол.“, 1912 г., кн. 5).

непремѣнно требуетъ себѣ рѣшенія, хотя бы въ формѣ указанія на общую возможность и внутреннюю вѣроятность зла при спиритуалистическихъ предпосылкахъ.

Однако никоимъ образомъ не слѣдуетъ забывать, что такое роковое значеніе проблема зла имѣетъ только для спиритуалистическаго монизма. Съ этимъ не хотятъ считаться сторонники плюрализма и черезъ это вся ихъ позиція въ религіозныхъ и моральныхъ вопросахъ получаетъ предвзятое освѣщеніе. Имъ представляется своего рода аксіомой, что монизмъ въ философіи допустимъ лишь при томъ условіи, если мы признаемъ абсолютное господство нравственнаго закона надъ всѣми явленіями жизни. А рядомъ съ этимъ подразумѣвательно предполагается другая аксіома, — что нравственный законъ есть вполнѣ реальный двигатель и дѣйствительная норма космической эволюціи. Нѣтъ спора, признавъ подобныя положенія, мы предрѣшимъ очень многое. Но какъ же не видѣть, что аксіомы подобнаго рода нуждаются въ умозрительномъ обоснованіи, особенно съ точки зрѣнія людей, которые сами высказываютъ весьма настойчивое сомнѣніе во всемогуществѣ нравственнаго закона надъ реальною жизнію. Защитники плюрализма странно проходятъ мимо того историческаго факта, что монизмъ (въ смыслѣ признанія единства происхожденія вещей) далеко не всегда совпадаетъ съ моральнымъ оптимизмомъ, и что, напротивъ, существуютъ очень разнообразныя формы несомнѣнно мистическаго міропониманія, для которыхъ всѣ нравственныя требованія суть чисто человѣческія изобрѣтенія, продиктованныя человѣческими интересами и нуждами, а объективнаго нравственнаго закона, какъ независимой отъ человѣка нормы бытія, нѣтъ вовсе. Достаточно упомянуть о натуралистическомъ монизмѣ современныхъ реалистовъ, о системѣ Спинозы, о воззрѣніяхъ Шопенгауэра и т. д. Критика плюралистовъ лишь въ такомъ случаѣ попадала бы въ цѣль, еслибъ они предварительно показали, что монистическая философія возможна только въ формѣ *теизма*. Ничего подобнаго, однако, мы у нихъ не находимъ, да нельзя этого

и ждать отъ нихъ при ихъ упрощенномъ взглядѣ на всѣ умозрительныя разсужденія онтологическаго характера, какъ на простую игру въ слова, и при ихъ непоколебимомъ убѣжденіи въ относительности и условности всѣхъ формъ и законовъ человѣческой мысли. Джэмсъ просто отбрасываетъ и оставляетъ безъ обсужденія монистическія гипотезы матеріалистическаго типа, хотя такимъ произвольнымъ ограниченіемъ, конечно, онъ немного выигрываетъ въ прочности полученныхъ результатовъ. Не находимъ мы у защитниковъ плюрализма и того, что, казалось бы, представляется еще болѣе необходимымъ для ихъ вѣры въ объективный нравственный смыслъ міровой борьбы: дѣйствительныхъ доказательствъ того положенія, что нравственный законъ есть космическая величина, а не человѣческая выдумка. Въ этомъ случаѣ они иногда почти готовы ограничиться ссылкою только на то, что отрицаніе нравственнаго смысла въ жизни возмущаетъ человѣческую гордость. Едва ли, однако, можно спорить, что гордость представляетъ довольно сомнительный критерій философской и религіозной истины, и что мы зашли бы весьма далеко, еслибъ стали ею одной измѣрять пригодность и основательность нашихъ теоретическихъ и нравственныхъ вѣрованій.

Такимъ образомъ основное убѣжденіе сторонниковъ плюралистическаго взгляда, что благая сила въ мірѣ вообще ограничена и что она находится въ постоянномъ противоборствѣ съ противоположною силою, стремящеюся къ злу и разрушенію (или многими такими силами), оказывается мотивированнымъ явно недостаточно: вѣдь раньше, чѣмъ утверждать подобныя вещи, надо было показать, что міроправящія силы вообще имѣютъ какую-нибудь опредѣленную тенденцію къ тому, что мы называемъ добромъ и зломъ. Между тѣмъ плюралисты не только этого не дѣлаютъ, но по всѣмъ пріемамъ своего мышленія и не могутъ сдѣлать потому что для этого у нихъ нѣтъ никакихъ данныхъ и никакого матеріала. Аналогичное замѣчаніе можно распространить и на ихъ утвержденіе ограниченности Бога и воз-

можной множественности боговъ, а также на высказываемыя нерѣдко увѣренія, что только въ плюралистическомъ міросозерцаніи на человѣка можно смотрѣть, какъ на окончательнаго рѣшителя судьбы вселенной. Нельзя не отмѣтить, что подобными выводами огромное большинство современныхъ сторонниковъ монистическихъ идей нисколько не затрогиваются: вѣдь все ихъ міропониманіе зиждется на сознательномъ отрицаніи предвзятыхъ предпосылокъ плюрализма о космическомъ значеніи добра и зла.

Но спиритуалистическій монизмъ, какъ мы уже видѣли, не можетъ относиться съ такимъ безразличіемъ къ религіознымъ и моральнымъ соображеніямъ поборниковъ плюрализма: многія изъ нихъ для него пріобрѣтаютъ огромное отрицательное значеніе. Нельзя съ логическою правомѣрностью настаивать на внутренней духовности и коренномъ единствѣ міра, не разобравшись въ вопросахъ о природѣ зла, о загадочной двойственности основныхъ двигателей жизни и о космическомъ значеніи моральной свободы. Къ посильному разсмотрѣнію этихъ вопросовъ я и перейду въ моей ближайшей статьѣ.

Л. Лопатинъ.

О цѣляхъ и принципахъ педагогики [1]).

I.

Общія задачи педагогики.

1. *Природа, какъ идеалъ воспитанія.* Когда заходитъ рѣчь о цѣляхъ и принципахъ педагогики, наши взоры часто обращались и обращаются въ сторону природы: начиная съ эпохи Возрожденія, раздается энергичный призывъ къ ней въ различныхъ варіаціяхъ и хотя онъ достигъ въ педагогикѣ Руссо, повидимому, своего высшаго развитія, онъ не умолкаетъ совсѣмъ и до сихъ поръ и обладаетъ еще большой силой и для насъ. Конечно, противорѣчіе съ естествомъ, то, что мы называемъ противоестественнымъ, есть нѣчто недопустимое и въ педагогикѣ, и въ жизни. Природа всегда останется тѣмъ матеріаломъ, съ которымъ мы должны считаться. Но указаніе на природу какъ на образецъ воспитанія для насъ совершенно не пригодно. И главное основаніе этого отклоненія природы, какъ идеала, заключается въ томъ, что природа какъ таковая лежитъ въ полномъ смыслѣ слова не только по ту сторону добра и зла, но и по ту стороны истины, красоты, святости и т. д.: въ ней все только естественно и только; тотъ моментъ разумности и цѣлесообразности, который внесла въ пониманіе природы просвѣтительная философія, какъ продуктъ естественнонаучной мысли получаетъ совершенно иной смыслъ, чѣмъ тотъ, который нуженъ, чтобы природа могла быть для насъ образцомъ. Въ природѣ одни организмы гибнутъ въ безконечномъ количествѣ, чтобы служить

[1]) Статья эта—часть введенія къ моей подготовляющейся къ печати книгѣ „Очеркъ педагогической психологіи въ связи съ общей педагогикой".

пищей для другихъ; тигръ, растерзывающій свою жертву, не добръ и не золъ, онъ просто естественъ и поступаетъ цѣлесообразно съ точки зрѣнія сохраненія своей жизни. Въ примѣненіи къ человѣку цѣлесообразность принимаетъ иной характеръ. Прежде всего для него цѣлесообразность природы не можетъ служить образцомъ уже потому, что онъ окружилъ себя продуктами своего творчества, т.-е. искусственными условіями; даже сама природа должна была пройти и проходитъ въ его рукахъ черезъ большую культурную обработку: злаки, фрукты, породы животныхъ и т. д., которыми пользуется человѣкъ, представляютъ собой не простой продуктъ природы, а взращены силой человѣка, путемъ такъ называемаго культивированія. Далѣе, человѣкъ, живя въ обществѣ, знаетъ хотя бы въ идеѣ расцѣнку на добро и зло, истину и ложь и т. д. и этимъ устанавливается между нимъ и природой непроходимая пропасть. То, что естественно для представителей животнаго царства какъ истыхъ дѣтей природы, для культурнаго человѣка является часто страшнымъ зломъ и убійственнымъ разрушеніемъ, потому что онъ въ концѣ-концовъ ни шагу не дѣлаетъ безъ того, чтобы не налагать на одно печать нравственно или логически цѣннаго, а другое отвергать какъ зло, ложь, безобразіе и т. д., хотя и то и другое является съ естественно-научной точки зрѣнія одинаково естественнымъ и неслучайнымъ въ общей цѣпи развитія. Въ природѣ данъ матеріалъ, она есть фактъ, но въ ней нѣтъ идеала, она чужда нормамъ, оцѣнкамъ, въ природѣ все рѣшается на почвѣ голой борьбы совершенно обнаженныхъ инстинктовъ, сила абсолютно исключаетъ всякіе слѣды права, и та цѣлесообразность, которая часто такъ соблазняетъ насъ при поверхностномъ наблюденіи, покупается съ человѣческой точки зрѣнія невѣроятно дорогой цѣной. Чтобы взростить нѣсколько единичныхъ представителей, напримѣръ, животнаго или растительнаго царства, природа выбрасываетъ милліоны сѣмянъ, изъ которыхъ ростки даетъ ничтожное число, остальныя,—а иногда и всѣ—гибнутъ. Цѣлесообразность организма однихъ куплена непомѣрно щедрыми жертвами: для выживанія немногихъ должны были погибнуть безконечно многіе,—въ этомъ смыслъ естественнаго отбора. Человѣкъ этимъ путемъ итти не можетъ и не долженъ, хотя онъ и не освобождается отъ него вполнѣ; онъ стремится вездѣ итти экономнымъ путемъ; его цѣлесообразность указыва-

етъ большей частью на кратчайшее разстояніе, на наименьшую затрату силъ при наибольшей продуктивности,—все тѣ блага, которыя возможны только для разумнаго мыслящаго существа. Наконецъ, все завершается тѣмъ, что міръ человѣка значительно шире, чѣмъ міръ естества. И прежде всего онъ раздвигается въ сторону идеаловъ, чего ему не можетъ дать природа. Конечно, это не значитъ, что надо совершенно оставить путь естества; какъ мы увидимъ дальше, требованія природы должны будутъ занять равноправное мѣсто среди тѣхъ условій, которымъ долженъ удовлетворять нормально воспитанный человѣкъ, но для педагогическаго идеала природа абсолютно не подходитъ. Цѣли человѣка, какъ продукта природы и культуры, должны быть значительно богаче и иного характера.

2. *Односторонность опредѣленія цѣлей педагогики.* Оставляя въ сторонѣ исторію этого вопроса, отмѣтимъ только, что большинство намѣчаетъ эти цѣли слишкомъ узко. Такъ Гербартъ видѣлъ цѣль педагогики въ воспитаніи «нравственной силы характера» человѣка, Базедовъ стремится къ возможности «общеполезной патріотической и счастливой жизни», Фихте хочетъ воспитать гражданъ, Шлейермахеръ выдвигаетъ «способность къ совмѣстной жизни», у новогуманистовъ педагогическій идеалъ покрывается идеей гуманности, въ наше время выдвигается идея національнаго воспитанія (Вундтъ, изъ русскихъ педагоговъ она есть, напримѣръ, у Ушинскаго) и т. д. Вездѣ отмѣчается иногда правильная, но всегда односторонняя цѣль. Какъ говоритъ Бартъ [1]), Гербартъ—нравственный абсолютистъ, филантрописты—утилитаристы и эвдемонисты, новогуманисты—индивидуалисты, а Фихте и Шлейермахеръ поглощены соціальной идеей. Съ большей широтой, чѣмъ у всѣхъ ихъ, цѣли воспитанія разсматриваются Кантомъ; онъ называетъ четыре задачи: 1) дисциплину, какъ укрощеніе дикости, 2) культуру, подъ которой онъ понимаетъ прививку знаній, 3) цивилизацію, какъ воспитаніе соціальныхъ привычекъ, и 4) морализированіе,—подъ нимъ онъ имѣетъ въ виду воспитаніе нравственнаго характера. Этимъ задачи педагогики раздвигаются далеко за предѣлы какой-либо одной частной цѣли, и мы должны пойти дальше по тому пути, который намѣчается Кантомъ въ его педагогикѣ. Для исчерпывающей характеристики цѣлей и принциповъ педагогики мы еще

[1]) „Elemente der Erziehungs—und Unterrichtslehre", 1912, стр. 4.

не готовы: у насъ нѣтъ самаго главнаго,—стройнаго, до конца продуманнаго философскаго міросозерцанія; мы въ наше время находимся какъ бы на философскомъ перепутьи и потому и въ этомъ очеркѣ намъ приходится ограничиться общими контурами и тѣмъ минимумомъ, который даетъ возможность разсмотрѣть основныя педагогическія проблемы.

3. *Общій критерій жизнеспособности и человѣчности.* Всѣ цѣли, которыя можетъ преслѣдовать человѣкъ, распадаются по ихъ источникамъ прежде всего на два крупныхъ класса: однѣ изъ нихъ диктуются фактической дѣйствительностью, другія—порождаются міромъ идеальнаго порядка. Какъ мы уже отмѣтили коротко въ предыдущемъ изложеніи, человѣкъ значительно обогатилъ свой міръ въ культурномъ развитіи: надъ міромъ простыхъ фактовъ подымается, помимо міра культуры какъ внѣшняго устроительства, міръ широкой мысли, міръ сознательныхъ, стремленій къ признаннымъ цѣнностямъ и благамъ, міръ идеальный. Такимъ образомъ, человѣкъ обращенъ или причастенъ къ двумъ мірамъ: міру фактическому и міру идеальному, и вмѣстѣ съ тѣмъ и цѣли и принципы педагогики носятъ тотъ же двойственный отпечатокъ: для того, чтобы быть жизненной, педагогика должна соединить ихъ въ цѣльную теорію, не впадая ни въ ту, ни въ другую односторонность. Съ фактическими условіями человѣка заставляетъ считаться инстинктъ самосохраненія это какъ бы дань своему животному происхожденію; но это самосохраненіе не наполняетъ всего существованія человѣка и онъ ищетъ его въ духовномъ прогрессѣ, а отсюда вырастаетъ требованіе считаться съ велѣніями идеальнаго порядка. При пренебреженіи первыми мы висимъ въ воздухѣ, утрачиваемъ почву подъ ногами, при игнорированіи вторыхъ—мы спускаемся на уровень животныхъ, только еще болѣе изощренныхъ и потому еще болѣе опасныхъ хищниковъ. Въ томъ и въ другомъ кроется ложь разорванности и правда лежитъ въ сочетаніи ихъ: быть человѣкомъ—значитъ не только быть полнымъ идеальныхъ стремленій, но и быть жизнеспособнымъ. Поэтому въ педагогикѣ принципы и руководящія идеи должны провѣряться въ общемъ не односторонними, а двухсторонними мѣрилами: они должны удовлетворять требованіямъ *жизнеспособности и человѣчности* въ широкомъ смыслѣ этого слова, которое мы насыщаемъ требованіями *идеальнаго* характера.

4. *Плюрализмъ цѣлей.* Конкретно, въ живой дѣйствительности царство цѣлей не поддается учету. Индивидуальность и тутъ неисчерпаема и каждый человѣкъ идетъ своими путями, ищетъ своихъ цѣлей. Какъ справедливо отмѣтилъ Вильманъ [1]), наши цѣли не только сознательныя, но, наоборотъ, «мотивы дѣятельности представляютъ сложную ткань сознательныхъ желаній, полуясныхъ влеченій, безцѣльныхъ позывовъ». Освѣтить тайники человѣческихъ стремленій не можетъ не только наука, но и самъ человѣкъ, если и осмысливаетъ многія свои побужденія, то часто только post factum, послѣ того какъ онъ на нихъ смотритъ какъ на нѣчто минувшее. Да педагогикѣ и нѣтъ необходимости стремиться къ распознанію этихъ идивидуальныхъ цѣлей, потому что ея задача готовить не къ данному опредѣленному моменту, а она должна считаться съ возможностью всякаго рода смѣнъ; ея дѣло помочь человѣку вырости въ существо, способное противостоять капризамъ и волнамъ жизни, часто уносящимъ насъ далеко отъ того пути, на которомъ мы разсчитывали быть въ дѣтствѣ. Кто готовитъ своихъ дѣтей къ заранѣе индивидуально фиксированной роли и условіямъ, тотъ несомнѣнно подрываетъ ихъ жизнеспособность, а съ нею уничтожаетъ и возможность служить гуманности, то-есть погрѣшаетъ противъ основного только что указаннаго принципа. Такимъ образомъ, педагогика въ данномъ случаѣ не можетъ не стоять на почвѣ множественности цѣлей по содержанію. Если бы даже онѣ намъ были нужны въ педагогикѣ, разсудокъ не могъ бы дать намъ на вопросъ о нихъ удовлетворительнаго отвѣта.

5. *Относительный характеръ цѣлей по ихъ содержанію.* Но и общія цѣли по ихъ содержанію обладаютъ только относительнымъ характеромъ. То, что подходитъ одной эпохѣ, можетъ не удовлетворять другой: какъ средства, такъ и цѣли педагогики должны эволюціонировать вмѣстѣ съ жизнью. Борясь съ хаосомъ и безформенностью, мы никогда не должны забывать, что жизнь плохо мирится съ неподвижно фиксированными, застывшими формами, все равно, будутъ ли это старыя, консервативныя или новыя, очень радикальныя формы: когда форма отстала отъ роста содержанія или опередила его, подгоняемая нетерпѣ-

---

[1]) Дидактика какъ теорія образованія въ ея отношеніи къ соціологіи, т. II, стр. 3.

ливымъ радикализмомъ, получается одинаково ненормальное явленіе, потому что для жизни нужно ихъ соотвѣтствіе. Такимъ образомъ, и педагогическія цѣли, пока рѣчь идетъ о нихъ со стороны ихъ содержанія, могутъ быть опредѣлены только относительно. Въ абсолютной формѣ мы можемъ установить принципы педагогики, только отвлекаясь отъ ихъ содержанія и сосредоточивъ все свое вниманіе на ихъ формальной сторонѣ.

6. *Четыре точки зрѣнія на человѣка.* Въ сложной сѣти тѣхъ отношеній, въ которыхъ живетъ культурный цивилизованный человѣкъ, дѣйствительный объектъ современнаго культуро-педагогическаго воздѣйствія, мы можемъ смотрѣть на него въ общемъ съ четырехъ точекъ зрѣнія, которыми и намѣчается рядъ соотвѣтствующихъ требованій къ воспитанію и обученію. Прежде всего человѣкъ является природнымъ существомъ, членомъ всеобщаго царства природы и какъ таковой онъ, конечно, подчиненъ всѣмъ естественнымъ законамъ. Какъ бы далеко онъ ни подвинулся впередъ въ своемъ развитіи, своимъ тѣломъ во всякомъ случаѣ онъ остается неразрывно связаннымъ съ природой и животнымъ царствомъ. Но этимъ его существованіе не исчерпывается. Онъ живетъ не одинъ, а въ извѣстной группѣ, въ семьѣ, обществѣ, государствѣ и т. д. Онъ выступаетъ передъ нами, говоря коротко, какъ соціальная личность. Но и этимъ еще не покрываются всѣ стороны его жизни: развитой культурный человѣкъ живетъ еще сферой своихъ индивидуальныхъ потребностей и интересовъ, воля его не только соціальна, но и индивидуальна, то-есть человѣкъ выступаетъ передъ нами какъ индивидуальная личность. И, наконецъ, живя въ царствѣ духовныхъ интересовъ, личнаго индивидуальнаго и общественнаго творчества, люди входятъ еще въ качествѣ членовъ въ міръ культуры въ высшемъ значеніи этого слова; здѣсь человѣкъ выступаетъ передъ нами какъ членъ культурнаго цѣлаго. Такимъ образомъ, педагогика должна воспитать человѣка:

1) какъ *естественное* существо (часть природы),
2) какъ *соціальную* личность (члена семьи, общества, государства),
3) какъ *индивидуальную* личность и
4) какъ *культурную* личность (члена царства духовной культуры).

Конечно, и тутъ мы должны добавить, что мы прибѣгаемъ къ искусственной изоляціи этихъ сторонъ человѣка, что въ жизни онѣ оказываются неразрывно связанными другъ съ другомъ, но для выясненія вытекающихъ изъ нихъ требованій мы въ педагогикѣ, какъ это вынуждена дѣлать всякая теорія, разсмотримъ ихъ отдѣльно.

7. *Требованія, вытекающія изъ понятія человѣка, какъ естественнаго существа.* Современная психологія, а съ нею и наша педагогика исходитъ изъ идеи тѣсной связи тѣла и духа въ ихъ функціяхъ какъ изъ своей рабочей гипотезы. Они обусловливаютъ жизнь другъ друга по крайней мѣрѣ въ этомъ земномъ мірѣ, и какъ бы мы далеко ни шли въ сторону духовнаго утонченія, намъ нужно считаться съ нормальной жизнью тѣла. Оно должно быть нашимъ другомъ, а не врагомъ не только въ области здоровья нервовъ, но и крѣпости, выносливости, физической силы. Тѣлесныя изнѣженность и слабость вредны не только въ нравственномъ отношеніи, но онѣ могутъ тяжко отзываться и на процессахъ интеллектуальнаго характера, прежде всего на вниманіи, а черезъ него и на памяти, на сферѣ воспріятія и вообще на всей сферѣ мышленія. Общее требованіе въ интересахъ педагогики можно формулировать въ требованіи *здороваго, сильно развитого, краснваго, выносливаго тѣла.* Это область, въ которой педагогика тѣсно соприкасается съ физіологіей и гигіеной, диктующими опредѣленные пути для здоровой жизни, ухода за нимъ и т. д., и намъ въ дальнѣйшемъ придется не разъ возвращаться къ этой темѣ, выявляя связь отрицательныхъ явленій въ области душевной жизни съ физическимъ нездоровьемъ. Вообще же мы здѣсь должны подчеркнуть, что разработанный отвѣтъ на вопросъ о воспитаніи здороваго тѣла какъ основного условія здоровья духа, намъ можетъ дать только педагогически образованный врачъ-гигіенистъ, какъ и вообще сотрудничество врачей въ педагогической теоріи и практикѣ является насущнымъ требованіемъ для дѣйствительнаго оздоровленія всей сферы воспитанія и обученія. Обсуждая педагогическіе мѣры и пути, мы всегда должны чутко прислушиваться къ ихъ голосамъ и внимательно относиться къ вопросу о томъ, какъ отзовется та или иная педагогическая мѣра или методъ на физическомъ здоровьи нашихъ питомцевъ, твердо помня, что въ тѣлѣ, въ особенности въ органахъ чувствъ, мы имѣемъ передъ собой настоящихъ по-

средниковъ и проводниковъ впечатлѣній со всѣхъ сторонъ жизни и міра. Какъ ни элементарно это требованіе, а на него приходится указывать, потому что въ дѣйствительной жизни въ школѣ и до сихъ поръ еще очень мало считаются съ этими требованіями и физическое здоровье, это важное богатство, расхищается и расточается такъ, какъ будто наша задача совпадаетъ съ средневѣковой и заключается въ стремленіи умертвить плоть, чтобы освободить духъ,—вспомнимъ только о переутомленныхъ, безжизненныхъ, худосочныхъ лицахъ огромнаго количества учащихся дѣтей. И все это совершается въ то время, когда мы поемъ дифирамбы свободѣ личности, а между тѣмъ эта свобода, по крайней мѣрѣ, свобода выполненія стоитъ въ тѣсной зависимости отъ здоровья и развитія тѣла: онѣ во многихъ отношеніяхъ и въ извѣстныхъ предѣлахъ стоятъ почти въ прямо пропорціональномъ отношеніи. Вотъ почему мы въ педагогикѣ, разбираясь съ отдѣльными вопросами ея, никогда не должны упускать изъ виду и эти требованія.

8. *Необходимость примиренія съ неизбѣжными актами природы.* Но этими элементарными требованіями воспитанія тѣлесно здороваго, сильнаго и выносливаго человѣка, требованіями чистоты, умѣренности, нормальной жизни и т. д., всего того, что диктуется гигіеной, вопросъ далеко не исчерпывается. У природы есть свои неуклонныя, неустранимыя требованія и пренебреженіе къ нимъ искупается утратой жизнеспособности. Побѣждать природу мы можемъ не прямымъ путемъ, а только подчиняясь ея законамъ, гдѣ это неизбѣжно и, комбинируя ея силы другъ противъ друга, гдѣ это возможно. И вотъ на этой почвѣ вырастаетъ для педагогики отвѣтственная, тяжелая задача оградить человѣка соотвѣтствующимъ воспитаніемъ отъ *конфликта съ неизбѣжными актами* человѣческой жизни, не дать возникнуть „бунту противъ природы“, въ которомъ человѣкъ идетъ на прямую преждевременную гибель. Для жизнеспособности необходимо примиреніе съ неизбѣжными актами природы и это примиреніе въ безболѣзненной сравнительно формѣ дается индивиду только, если мы позаботились о немъ съ дѣтства. Приведемъ для примѣра отношеніе многихъ современныхъ людей къ физіологическому акту насыщенія, къ дѣторожденію, къ смерти и т. д. Въ этомъ отношеніи мы идемъ какъ-то слѣпо, вскармливая и въ дѣтяхъ плохо осмысленное отвращеніе къ „животному

насыщенію", къ роли „самки, насѣдки", абсолютно нежизненный и болѣзненный ужасъ передъ смертью и т. д. Что дастъ человѣку это возмущеніе и ужасъ? Литература и жизнь согласно указываютъ на то, что тутъ подготовляется гибель личности: жизнь немедленно начинаетъ принимать характеръ все наростающаго мученія, завершающагося, какъ своимъ послѣдовательнымъ выводомъ, добровольнымъ уходомъ изъ жизни. И школа и воспитатели должны всѣми силами бороться противъ такого нежизненнаго отношенія къ неизбѣжнымъ процессамъ природы. Въ вопросѣ о воспитаніи дѣвочекъ, напримѣръ, этотъ мотивъ долженъ выступить во всей своей силѣ; безъ него нѣтъ правильнаго рѣшенія вопроса о нашей школѣ, если она хочетъ быть жизненной; дѣвочки въ большинствѣ своемъ станутъ женщинами и матерями, и тѣ, кто ставитъ для нихъ на дѣторожденіи печать грязнаго, животнаго акта, кто въ материнствѣ видитъ только актъ самки, тотъ является злѣйшимъ врагомъ женщины, подготовляя въ ея душѣ надрывъ, которому въ концѣ концовъ будетъ принесена въ жертву ея безцѣльно загубленная жизнь. Иначе переживается тотъ же актъ, когда воспитатели, люди и среда одѣли его ореоломъ истиннаго материнства, человѣчности, любви и уваженія и тотъ же самый актъ, отравляющій при ненормальномъ воспитаніи всю жизнь человѣка, рождаетъ подъемъ, силы, жизнеспособность и жизнерадостность. То, что въ естественной жизни человѣка неизбѣжно, должно быть дано уже съ дѣтства въ спокойной по возможности разумно окрашенной и вполнѣ пріемлемой формѣ. Такъ, наше отношеніе къ смерти, какъ ни таинственна и ни непонятна человѣку мысль о небытіи, должно одѣться въ ту простоту и естественность, съ какой къ этому акту относится простой народъ. Въ этомъ отношеніи простолюдина кроется глубокій здоровый смыслъ, потому что такое здоровое отношеніе къ смерти является необходимымъ условіемъ полноты чувства жизни. Вѣдь, и тутъ наша культурная жизнь породила много уродливаго, когда человѣкъ, охваченый паническимъ ужасомъ, не только не умѣетъ умереть по-человѣчески, но, что самое важное, подъ давленіемъ своего ненормальнаго страха онъ пропускаетъ мимо себя дѣйствительную жизнь. Смерть придетъ въ свое время неизбѣжно, но также неизбѣжно проходитъ и жизнь и назадъ уже не возвращается. Человѣкъ, у котораго развито здоровое чув-

ство жизни, не можетъ, не долженъ испытывать этихъ болѣзненныхъ переживаній; при нормальныхъ условіяхъ онъ какъ путникъ, прошедшій большую дорогу и повидавшій много и хорошаго и дурного, почувствуетъ въ концѣ-концовъ усталость и, заканчивая свой жизненный путь, смѣло встрѣтитъ смерть. То, что дано природой въ неумолимой неизмѣнной формѣ, должно быть принято человѣкомъ, какъ нѣчто естественное, безъ болѣзненнаго страха и сѣтованій. И пусть намъ не указываютъ на то, что чувство страха присуще именно здоровому животному: человѣкъ и тутъ долженъ стать выше животнаго. Онъ долженъ быть въ этомъ смыслѣ въ идеалѣ всегда сильнѣе смерти. Античный міръ даетъ намъ и въ этомъ случаѣ прекрасные образцы, найдя истинный мостикъ къ человѣческому и божественному въ элементѣ красоты. Красота, присущая природѣ, должна освящать и физическую жизнь человѣка и закатъ этой жизни долженъ быть такъ же красивъ, какъ онъ восхищаетъ чуткихъ людей въ закатѣ солнца. Въ этомъ смыслѣ въ античномъ язычествѣ есть доля непреходящей вѣчной правды и культурное человѣчество, все еще не освободившееся до конца отъ средневѣковыхъ тенденцій, должно вобрать въ свое сознаніе какъ постоянный элементъ идею красоты, въ частности тѣлесной красоты, въ сферу цѣлей педагогики, т.-е. мы должны стремиться взростить человѣка, не только здороваго, сильнаго, выносливаго, жизнеспособнаго тѣлесно, способнаго понимать и *принимать* природу, гдѣ это необходимо, но и *красиваго*. И вотъ, совершая свой жизненный путь, а позже и заканчивая его, человѣкъ долженъ остаться вѣренъ своему истинному человѣческому достоинству и не искажать себя и своей жизни гримасами болѣзненнаго страха. О воспитаніи такого отношенія должна позаботиться школа, окрашивая весь матеріалъ, гдѣ дѣти сталкиваются съ неизбѣжными, необходимыми актами природы, которые имъ рано или поздно придется пережить, въ примиряющій, простой естественный цвѣтъ. Въ этомъ отношеніи воспитатель можетъ очень много дать дѣтямъ на естественно-научной почвѣ.

9. *Соціальныя требованія въ педагогикѣ.* Какъ „общественное животное“ человѣкъ подчиненъ условіямъ общественной жизни. Исторія и соціологія поучаютъ насъ, что на первыхъ порахъ общественной жизни человѣчества индивидъ поглощается цѣликомъ обществомъ, въ которомъ онъ живетъ; отдѣльно въ ду-

ховномъ смыслѣ онъ какъ бы совсѣмъ не существуетъ, и только постепенно съ культурнымъ ростомъ у индивида какъ члена общества выростаетъ сознаніе самого себя какъ отдѣльной личности, но и тогда онъ не освобождается отъ жизни въ обществѣ. Человѣкъ, какъ изолированный индивидъ, съ точки зрѣнія дѣйствительной жизни и его дѣйствительнаго развитія является несомнѣнно фикціей: онъ реаленъ только въ обществѣ, какъ мы это коротко постараемся намѣтить дальше, и о воспитаніи его можетъ идти рѣчь только въ обществѣ, которое заинтересовано въ характерѣ индивида, въ его соотвѣтствующей подготовкѣ къ жизни, а главное въ направленіи его воли въ *соціальную* сторону. Такъ какъ общество сильно единствомъ, то въ идеалѣ оно стремится и должно стремится къ согласованію, какъ своихъ частей, такъ и всего цѣлаго; оно стремится прежде всего выростить у каждаго индивида *соціальную волю* [1]) и вооружить индивида необходимыми средствами для осуществленія ея въ жизни. Тутъ человѣкъ выступаетъ какъ членъ семьи, общества, государства и вездѣ къ нему предъявляется требованіе, чтобы онъ умѣлъ блюсти интересы другихъ сочленовъ, обладалъ цѣлымъ рядомъ соціальныхъ привычекъ, начиная съ чисто внѣшняго, такъ называемаго приличнаго поведенія, и чтобы онъ, сливая свои интересы съ общими или даже попускаясь ими въ пользу общественныхъ интересовъ, умѣлъ жертвовать, гдѣ это нужно, всѣмъ для общества, даже своей жизнью. При нарушеніи этихъ требованій выростаетъ цѣлый рядъ столкновеній, которыя дѣлаютъ жизнь съ людьми въ обществѣ тягостной или прямо невозможной. И чѣмъ культурнѣе общество, тѣмъ больше оно будетъ настаивать на соблюденіи индивидомъ того минимума условій, безъ которыхъ жизнь въ обществѣ немыслима. Такъ общественная жизнь требуетъ господства общихъ интересовъ надъ индивидуальными, такъ что когда они приходятъ въ конфликтъ, индивидъ долженъ жертвовать своими въ пользу общихъ. Такъ общество требуетъ уваженія къ праву и закону, устанавливаетъ цѣлый рядъ нравственныхъ велѣній и т. д., къ которымъ мы еще вернемся въ дальнѣйшемъ изложеніи. Всѣ эти требованія можно было бы объединить съ нѣкоторой натяжкой подъ понятіемъ *соціальной солидарности*. Все это конечно ука-

[1]) См. Наторпъ „Соціальная педагогика“.

зываетъ на то, что и съ точки зрѣнія общества индивидъ долженъ выростать въ дѣятельную силу; соціальная воля, въ которой заинтересовано общество, какъ всякая другая, обнаруживается только *дѣятельнымъ* путемъ, человѣкъ такимъ образомъ входитъ въ общество только въ качествѣ трудовой единицы, только какъ *борецъ* за общее дѣло, какого бы характера оно ни было. Поэтому не только интересы человѣка, какъ естественнаго существа, требуютъ воспитанія его какъ *активной* силы, но и соціальные интересы диктуютъ то же условіе, опредѣляя при этомъ направленіе этой дѣятельности въ соціальную сторону.

10. *Два направленія индивидуализаціи.* Но уже самое развитіе общества ведетъ насъ дальше къ двумъ слѣдующимъ сторонамъ жизни человѣка. Развиваясь, постепенно дифференцируясь, охватывая все большіе круги людей, культурное общество все больше усложняетъ свои задачи. Индивидъ, сочленъ общества, прежде естественно утопавшій въ массѣ и исчерпывавшій свою жизнь ея интересами, теперь все больше выдѣляется изъ нея, у членовъ общества оказываются не одинаковыя задачи и не одинаковыя условія ихъ выполненія, такъ что въ наше время общество предъявляетъ къ индивиду большія требованія въ отношеніи *самостоятельности* и *самодѣятельности*, такъ какъ оно возлагаетъ на человѣка часто вполнѣ индивидуальныя задачи. На тотъ-же путь указываютъ условія нашей хозяйственной жизни, гдѣ люди борются за существованіе отдѣльными индивидуальными единицами. Сообразно съ этимъ индивидуализируются не только фактическія требованія, но и требованія идеальнаго порядка, такъ какъ индивиду приходится опредѣлять нравственную, эстетическую, культурную цѣнность своей жизнедѣятельности въ индивидуализированныхъ условіяхъ. И вотъ, такимъ образомъ, человѣкъ прорываетъ рамки своего исключительнаго соціальнаго существованія въ двухъ нацравленіяхъ: онъ стремится развиться какъ индивидуальность и какъ *культурная личность*, которая также должна быть индивидуальной.

11. *Требованіе личной индивидуализаціи.* Какъ простая индивидуальность человѣкъ долженъ стремиться выявить все богатство, заложенное въ немъ природой. Побуждаемый обществомъ вступить на путь развитія своей индивидуальности, человѣкъ понемногу повышаетъ цѣнность индивидуальныхъ, неповторяющихся чертъ въ своихъ глазахъ и готовъ перейти въ крайность пол-

наго отрицанія законности соціальныхъ требованій, считая, что они наносятъ ущербъ росту его индивидуальности. На этой почвѣ и выросла та волна крайняго индивидуализма, которая провозгласила идеалъ выявленія и „изживанія“ всѣхъ силъ человѣка задачей всей его жизни. Тогда и воспитаніе должно позаботиться только о томъ, чтобы устранить всѣ сглаживающіе факторы и поддержать развитіе индивидуальнаго внѣ зависимости отъ какихъ-либо другихъ критеріевъ, кромѣ стремленія выявить *всю полноту* индивидуальныхъ душевныхъ и тѣлесныхъ силъ человѣка.

12. *Требованіе индивидуальнаго творца культуры.* Мы уже указали на то, что при крайнемъ развитіи требованія воспитанія индивидуальности, назрѣваетъ непримиримый рѣзкій конфликтъ съ соціальными требованіями. Выявляя себя какъ индивидуальность, человѣкъ и тутъ не можетъ, переставъ быть простымъ животнымъ, не быть существомъ, преслѣдующимъ опредѣленныя цѣли: развивая свою индивидуальность, онъ долженъ осуществлять ее *дѣятельнымъ* путемъ и, постепенно подвигаясь впередъ, онъ поставитъ свои силы на служеніе извѣстному идеалу красоты, добра, истины и т. д., тѣмъ болѣе, что для признанія выявленія своей индивидуальности за истинный путь, надо по меньшей мѣрѣ признавать истину, какъ принципъ, а изживаніе въ интересахъ красоты и творчества прекраснаго предполагаетъ красоту, какъ абсолютную цѣнность. Отсюда начинается ограниченіе индивидуальнаго развитія и оцѣнка индивидуальныхъ сторонъ на цѣнныя и не цѣнныя. На тотъ же путь ведетъ и развитіе общества. Въ его развитой формѣ оно является обладателемъ все повышающагося культурнаго, духовнаго богатства въ видѣ науки, искусства и продуктовъ ихъ творчества и созидателемъ является отдѣльный индивидъ. Такимъ образомъ и интересы общества толкаютъ человѣка на путь развитія индивидуальныхъ сторонъ, но только тѣхъ, которыхъ требуетъ творчество культуры въ широкомъ смыслѣ слова, т.-е. здѣсь насъ встрѣчаетъ требованіе воспитать *творца культуры.*

Такимъ образомъ, если мы объединимъ всѣ эти требованія подъ понятіемъ личности, то можно сказать, что педагогикѣ въ общемъ ставится задача указать средства и пути къ воспитанію человѣка, какъ *тѣлесно и духовно индивидуально всесторонне развитой, сильной, жизнеспособной, соціальной, самодѣятельной, куль-*

турно-творческой, нравственной силы. Всѣ эти признаки можно уложить въ понятіе *цѣльной личности,* потому что попытка намѣтить рѣшеніе вопроса о цѣляхъ ведетъ къ нему прямымъ путемъ. Но тутъ возникаетъ та роковая проблема, надъ которой много вѣковъ ломаетъ себѣ голову человѣчество и на которую мы указали раньше: не становится ли понятіе цѣльной личности немыслимымъ, такъ какъ въ него входятъ исключающіе другъ друга элементы? Какъ примирить интересы индивида, общества и культуры? Какъ совмѣстить индивидуальное самосознаніе съ возможностью общественной солидарности? Не болѣетъ ли какъ разъ наше общество ихъ разладомъ? Какъ ни сложенъ этотъ вопросъ и какъ ни мало еще мы готовы къ его окончательному разрѣшенію, но обойти его мы не можемъ и въ данномъ очеркѣ, потому что это проблема первостепенной важности и для педагогики, теоріи о воспитаніи тѣхъ самыхъ личностей, изъ которыхъ слагается общество. Поэтому мы дальше и попытаемся въ самыхъ общихъ чертахъ намѣтить то рѣшеніе, которое представляется намъ наиболѣе правильнымъ.

II.

Цѣльная личность, какъ идеалъ воспитанія [1]).

1. *Значеніе идеи личности въ наше время.* Въ понятіи личности кроется для насъ громадный притягательный факторъ. Сколько бы ни упрекали наше время въ отсутствіи крупныхъ оригинальныхъ личностей, подчеркиваніе идеи личности, исключительное вниманіе къ ней является однимъ изъ наиболѣе характерныхъ признаковъ нашего времени. Древній античный міръ, можетъ быть, умѣлъ создавать ее своей жизнью и отношеніемъ къ міру, средніе вѣка сознательно подавляли ее; новое же время начало въ полномъ смыслѣ упиваться ею уже въ эпоху Возрожденія. Въ наше время эта идея насыщается всѣмъ богатствомъ надеждъ и чаяній и всей полнотой тоски современнаго культурнаго человѣка по идеальному; нѣтъ поэтому ничего удивительнаго въ томъ, что она обвѣяна глубокимъ чувствомъ близости и теплоты для нашего сознанія. И педагогика чутко отмѣтила

[1]) См. М. Рубинштейнъ. „Идея личности, какъ основа міровоззрѣнія". Москва, 1909.

это отношеніе къ понятію личности; она подчеркнула всю отвѣтственность и важность своего дѣла указаніемъ на то, что дитя—личность, которая ждетъ соотвѣтствующихъ благопріятныхъ условій, чтобы развернуть во всей полнотѣ заложенное въ ней богатство.

2. *Объ элементахъ понятія личности.* Какъ мы уже указали, понятіе личности слагается изъ самыхъ разнообразныхъ элементовъ. Джемсъ правильно отмѣчаетъ въ понятіи личности физическую, духовную и соціальную личность. Сливаясь вмѣстѣ и образуя одно цѣлое, эти стороны окрашиваются опредѣленнымъ характеромъ, въ зависимости отъ того, въ какую изъ нихъ переносится центръ тяжести, каковы притязанія личности, ея успѣхъ и рождающаяся на этомъ пути самооцѣнка и самоуваженіе. Разбираясь съ сущностью личности, мы неизбѣжно приходимъ, углубляясь въ содержаніе этого понятія, къ необычайно сложной и до крайности спорной философской проблемѣ о сущности сокровеннаго ядра личности, ея «я», той чисто активной силы, безъ которой она становится по существу немыслимой. Рѣшеніе этого вопроса заставило бы насъ выйти далеко за предѣлы этого очерка, поэтому мы ограничиваемся только указаніемъ на то, что въ понятіи личности заложена идея чистаго agens'а, мы его, такимъ образомъ, должны предположить, не предрѣшая вопроса о томъ, какова его сущность. Для насъ важна наличность такого фактора. Если бы даже онъ былъ признанъ метафизическимъ началомъ, какъ дѣятельное начало онъ не неизмѣненъ, а проявляется на опредѣленномъ эмпирическомъ матеріалѣ, мѣняя съ нимъ и свое направленіе, т.-е. тутъ намъ открывается, хотя бы и не абсолютная, но все-таки нѣкоторая возможность воздѣйствія на развитіе личности. Во всякомъ случаѣ ученіе, исключающее такую возможность и настаивающее на неизмѣнномъ метафизическомъ ядрѣ индивидуальности, должно отрицать и педагогику, такъ какъ воспитаніе становится тогда абсолютно невозможнымъ, а потому мы можемъ въ данномъ случаѣ просто предположить ее.

3. *Самодѣятельность личности.* Но мы должны пойти дальше. Въ основѣ понятія личности лежитъ не только идея чистаго дѣятельнаго начала, но личность по существу выходитъ далеко за предѣлы простого продукта природы. Природа и естество въ чистомъ смыслѣ этого слова личности не знаютъ, она есть дѣ-

тище, взрощенное и выношенное искусственнымъ, *культурнымъ* развитіемъ, такъ что культура и личность оказываются двумя понятіями, немыслимыми другъ безъ друга. Личность выростаетъ при этомъ только тамъ, гдѣ начинается самосознаніе и является впервые стремленіе къ сознательному, свободному оформленію, культивированію своего «я» *самодѣятельнымъ* путемъ. Личность не даръ природы, а дитя человѣческой духовной свободы, пользуясь которой, человѣкъ, какъ бы въ противовѣсъ къ природѣ, творитъ самъ себя. Вотъ почему мы чувствуемъ себя «людьми», когда жизнь даетъ намъ сознаніе, что мы что-то значимъ, что мы, если не во всемъ, то хоть отчасти самостоятельны и творимъ свою жизнь хоть отчасти сами; какъ только судьба, условія начинаютъ отнимать у насъ это сознаніе, и оно замѣняется сознаніемъ себя въ роли безвольной, жалкой пѣшки, какъ бы блестяща ни была ея внѣшность, личность начинаетъ меркнуть подъ гнетомъ подавленности духа, и жизнь часто утрачиваетъ свой смыслъ, на горизонтѣ показывается старый обликъ животнаго, отъ котораго порывался увести человѣка его духъ. Личность должна быть не только дѣятельна, но и самодѣятельна.

4. *Принципъ активности какъ слѣдствіе изъ понятія личности.* Чувство жизни тѣсно связано съ сознаніемъ себя какъ дѣятельнаго самостоятельнаго звена въ жизни. Въ этомъ смыслѣ Фихте былъ глубоко правъ, утверждая, что даже свобода утрачиваетъ свою цѣну, если только она является внѣшнимъ даромъ: «быть свободнымъ это—ничто, *становиться* свободнымъ (то-есть, дѣятельно осуществлять ее въ себѣ. *М. Р.*)—въ этомъ истинное блаженство». Активность является дѣйствительнымъ жизненнымъ нервомъ личности, именно тутъ только и можно найти истинный ключъ къ человѣческому счастью и удовлетворенію. Только дѣятельное отношеніе къ міру можетъ создать чувство жизни и наполнить ее смысломъ. Пассивность, бездѣятельность—это настоящая смерть, потому что человѣкъ въ этомъ состояніи порываетъ нити, связывавшія его съ міромъ и людьми, потому что какъ бездѣятельному существу ни ему никто не нуженъ, ни въ немъ никто не можетъ ощущать нужды. Педагогикѣ нужно въ этомъ случаѣ только внимательно прислушаться къ голосамъ, раздающимся изъ глубины философской мысли: тамъ особенно въ наше время утверждается мысль, что истинное бытіе въ активности, что все реально только постольку, поскольку оно

дѣятельно (Вундтъ «So viel Aktualität, so viel Realität»); моментъ творчества, созиданія все тѣснѣе сплетается съ понятіемъ истиннаго бытія. Назовемъ для примѣра Лотце, Вундта, Соловьева, Лопатина, Бергсона и т. д. Лотце выставляетъ на этой почвѣ необычайно интересное рѣшеніе проблемы безсмертія. «Вѣчно, говоритъ онъ [1]), будетъ то, что по своей цѣнности и смыслу должно необходимо быть постояннымъ звеномъ мірового порядка; все то погибнетъ, что лишено этой сохраняющей цѣнности... Каждое существо постигнетъ то будущее, на какое оно имѣетъ право», а цѣнность, смыслъ и это право опредѣляется по нему тѣмъ, насколько данное существо было дѣятельнымъ, активнымъ факторомъ. Принципъ активности такимъ образомъ, разрастается въ основу цѣлаго міросозерцанія и жизнепониманія,—такимъ основнымъ нервомъ онъ намъ представляется и въ педагогикѣ: смертный грѣхъ воспитанія и обученія это—вскармливаніе пассивности, и они стоятъ на высотѣ своего положенія, когда взращиваютъ дѣятельную силу, активные элементы личности. Здоровый, нормальный человѣкъ не можетъ не стремиться къ этой формѣ бытія, потому что въ ней кроется истинная форма жизни. Въ стремленіи дѣтей къ труду, созиданію, тому или иному виду дѣятельности кроется глубоко жизненное влеченіе. Мы должны твердо помнить, что психическая жизнь особенно держится активнымъ началомъ. Какъ мы увидимъ дальше, пассивнымъ восприниманіемъ ничего взять нельзя и въ усвоеніи по существу надо не только принимать, но необходимо *брать*, то-есть принимать *дѣятельно*. Не даромъ дѣти,—да и взрослые,—хорошо знаютъ только то, что они сами продѣлали,—мысль, которая требуетъ *насыщенія всей сферы воспитанія и обученія духомъ активизма*.

5. *Самодовлѣніе личности*. Конечно, жизнь со всѣхъ сторонъ напоминаетъ намъ о цѣпяхъ и принужденіи: природа грозитъ естественными законами, общество какъ будто сводитъ насъ на ступень простой точки, въ которой скрещиваются отдѣльныя нити все той же общественной жизни. Наша связанность дѣйствительно велика, но когда человѣкъ заговоритъ о ней, пусть онъ оглянется назадъ, на первобытныхъ людей, на царство животныхъ и тогда онъ пойметъ, что на ряду съ тѣневыми сто-

[1]) „Mikrokosmus“ I, стр. 425.

ронами жизни, такъ наз. культурное развитіе отвоевало ему по меньшей мѣрѣ свободу самосознанія, свободу въ царствѣ мысли, что природа во многомъ поступила подъ контроль культуры, что міръ человѣчества въ значительной степени дѣло его рукъ. Въ Гегелевскомъ изреченіи: «посмотри на міръ разумными глазами, и онъ взглянетъ на тебя разумно», много жизненной правды; часто одинъ и тотъ же фактъ рисуется намъ въ различномъ цвѣтѣ въ зависимости отъ того, каковъ былъ нашъ душевный укладъ въ данный моментъ. Человѣкъ долженъ сознать себя такой самостоятельной, формирующей силой. Какъ и всякій формирующій факторъ, онъ связанъ характеромъ своего матеріала; художникъ-творецъ не можетъ изъ мрамора отлить бронзовую статую, но онъ можетъ заставить мраморъ-глыбу ожить подъ его руками и заговорить тѣмъ языкомъ, который онъ въ него вложитъ. Въ этомъ смыслѣ центръ тяжести человѣкъ какъ личность долженъ перенести въ самого себя. Это, строго говоря, и значитъ, что онъ долженъ стать личностью. Только при этомъ условіи человѣкъ пріобрѣтаетъ опредѣленный характеръ, избавляясь отъ неустойчивости и случайныхъ измѣненій.

6. *Личность какъ культурно-творческая сила.* Такая самодовлѣющая личность является цѣлью воспитанія не только въ нравственномъ отношеніи, гдѣ она должна искать своихъ критеріевъ въ своемъ внутреннемъ мірѣ, въ самосознаніи, въ той сторонѣ духа, которую мы называемъ въ жизни совѣстью. Чтобы стать цѣльной личностью, человѣкъ долженъ сознать въ себѣ не только *борца* за существованіе—эта дѣятельность присуща и животнымъ,—но онъ долженъ понять себя какъ *творца*, если не большей, то во всякомъ случаѣ самой существенной составной части своего міра и жизни, сферы цѣнностей, идеаловъ, всей сферы идей въ широкомъ смыслѣ этого слова. Міръ какъ таковой внѣ отношенія къ личности лежитъ, строго говоря, по ту сторону добра и зла, истины и лжи, красоты и безобразія и т. д. По крайней мѣрѣ въ отношеніи эмпирическаго міра мы можемъ считать эту мысль безспорной. Это именно и дѣлаетъ изъ него матеріалъ, пригодный для обработки личностью. Человѣкъ—личность въ идеалѣ становится настоящимъ творцомъ и вершителемъ этого міра: на немъ онъ долженъ выявить все свое богатство и на все наложить печать своего творческаго генія. Міръ не цѣненъ, но онъ *можетъ* стать цѣннымъ, если

личность своей творческой оформливающей силой освятитъ его, вырвавъ его изъ индифферентнаго состоянія и пріобщивъ его въ своей обработкѣ къ гармоніи истины, добра, красоты и т. д. Чѣмъ шире это претвореніе, чѣмъ больше чувство активности, тѣмъ интенсивнѣе пульсъ истинной жизни и тѣмъ больше возможность полнаго удовлетворенія и истиннаго счастья человѣка. «Жизнь должна быть, говоритъ Геффдингъ въ «Философіи религіи», какъ бы художественнымъ произведеніемъ личности, чѣмъ выше она сама, тѣмъ прекраснѣе, тѣмъ болѣе цѣненъ ея продуктъ». Такое отношеніе къ міру представляетъ собой прямой выводъ изъ сущности понятія личности. Каждый человѣкъ долженъ, отправляясь отъ своего индивидуальнаго положенія, стремиться создать изъ міра своеобразное цѣлое, носящее печать данной оригинальной личности. Этимъ нисколько не нарушается единство міра, подобно тому какъ остается однимъ и тѣмъ же граненое стекло, переливающееся на свѣту различными цвѣтами въ зависимости только отъ того, съ какой стороны на него смотрятъ и какимъ свѣтомъ его освѣщаютъ. И свѣтъ этотъ даетъ личность, и она же является зрителемъ, любующимся на міръ, видя въ самой цѣнной его части какъ бы отраженіе самой себя. Такъ художникъ путемъ «вчувствованія» (терминъ Липпса) переносится въ свой продуктъ. Пусть нашъ міръ пока еще раздирается безобразными диссонансами во многихъ отношеніяхъ, такъ что понятіе гармоніи въ примѣненіи къ нему намъ представляется злой ироніей; мы говоримъ не о фактѣ, а о долженствованіи. Неужели мы уже такъ отяжелѣли, что не можемъ поднять глазъ къ идеалу. Міръ какъ гармоничный продуктъ личности не данъ, а онъ *заданъ* и заданъ въ индивидуальной формѣ: міръ какъ бы связалъ насъ въ матеріалѣ, но оставилъ намъ полную свободу въ формѣ и характерѣ его обработки. Тутъ вотъ и открывается полный просторъ для идеальной личности. Міръ, сотворенный личностями, индивидуальными и неравноцѣнными, и самъ долженъ быть индивидуаленъ. Въ особенности педагогу важно вжиться въ этотъ фихтіанскій взглядъ на міръ, какъ на матеріалъ для жизни и формированія личности. Какъ и всякій идеалъ, онъ далекъ отъ осуществленія, но имъ должна освящаться вся наша дѣятельность, и прежде всего работа воспитателя и учителя, если мы дорожимъ цѣлью взростить человѣка въ лучшемъ смыслѣ этого слова.

7. *Значеніе характера личности.* Эта идея, развитая до конца, богата очень важными педагогическими выводами. Для примѣра укажемъ на вытекающее отсюда слѣдствіе, что человѣкъ никогда не долженъ цѣликомъ поглощаться матеріаломъ, въ концѣ-концовъ онъ всегда долженъ быть какъ бы надъ нимъ, а это значитъ, что школа должна ставить себѣ цѣль дать *методъ, оцѣнивать умѣніе* работать и оріентироваться, если не выше, то во всякомъ случаѣ не ниже задачи снабдить своихъ питомцевъ опредѣленными знаніями. Полный человѣкъ, цѣльная личность должна обладать знаніями, но, вѣдь, знанія въ полной мѣрѣ человѣку недоступны, кругъ ихъ всегда очень ограниченъ, а методъ, *умѣніе* найтись и оріентироваться теоретически и практически внѣ зависимости отъ даннаго изученнаго матеріала открываетъ просторъ въ безграничное. Изреченіе «знаніе — сила» требуетъ безусловнаго дополненія: *жизненно* еще большей силой является методъ, какъ въ области нравственной и въ сферѣ дѣятельности не столько знаніе правилъ, сколько *характеръ, воля,*—тѣ стороны, которыя, какъ это ни странно, находятся въ большомъ пренебреженіи во всей сферѣ нашей системы воспитанія и обученія. Мы плохо помнимъ, что голый интеллектъ можетъ съ одинаковымъ успѣхомъ служить и Богу добра, и идолу зла, не говоря уже о томъ, что характеръ и воля играютъ важную роль и въ чисто теоретическихъ функціяхъ. Въ результатѣ воспитанія и обученія должна создаться нравственно законченная и самостоятельная, выдержанная воля. Тутъ не должно быть мѣста жалкимъ шатаніямъ. Характеръ человѣка, какъ этого требовалъ Фихте, долженъ вылиться въ могучее, стройное цѣлое, пропитанное нравственнымъ духомъ. Только къ такой волѣ и къ такому характеру можно предъявлять высокія требованія и ждать отъ нихъ многаго. Въ нихъ залогъ жизнеспособности и подъема въ царство идеальнаго. Волюнтаризмъ современной психологіи и философіи долженъ быть использованъ въ педагогикѣ во всю ширь.

8. *Личность какъ неповторяющаяся индивидуальность.* Методъ, характеръ, воля—все это нужно личности потому, что пути ея, какъ и она сама, индивидуальны. Это опять-таки послѣдовательный, частью уже намѣченный нами выводъ изъ сущности понятія личности. Въ повтореніи и проторенныхъ тропахъ она тускнѣетъ, въ индивидуальномъ, неповторяющемся ея истинная

жизнь. Какъ мы отмѣтили раньше, личность и культура неразрывно связаны, но культура въ ея квинтъ-эссенціи не нуждается и не мирится съ повтореніемъ. Человѣкъ именно какъ личность, является для насъ абсолютной цѣнностью, только какъ личность онъ можетъ имѣть *достоинство*, быть самодовлѣющей единицей, самоцѣлью и его нельзя, безусловно недопустимо сводить на роль простого средства. Средствомъ можетъ быть только то, что замѣнимо, что повторяется. Какъ бы мала ни была данная человѣческая личность, она всегда остается безусловной цѣнностью, потому что въ ней кроется по меньшей мѣрѣ неисчерпаемая возможность порожденія новой культурно-творческой незамѣнимой силы. Геній и простой незамѣтный смертный—они оба цѣнности и какъ не велико разстояніе между ними, первый никогда не замѣнитъ второго и если бы въ интересахъ сохраненія перваго пришлось жертвовать вторымъ, то это было бы изъ двухъ золъ меньшимъ, но это все-таки было бы зло и потеря. Культура нуждается во всей безконечной скалѣ индивидуально окрашенныхъ творцовъ, независимо отъ ихъ величины, потому что цѣнность ея продуктовъ въ ихъ неповторяемости. Слова Хлестакова, присвоившаго себѣ авторство „Юрія Милославскаго“ потому и кажутся намъ смѣшными, что существованіе одного такого произведенія какъ продукта искусства дѣлаетъ излишнимъ повтореніе, которое является задачей ремесла. Когда мы находимъ у новаго писателя, служителя мысли и т. д. знакомыя черты, сходныя съ предшествующимъ ему авторомъ, мы считаемъ его неоригинальнымъ, и цѣнность его и его произведенія для насъ понижаются тѣмъ болѣе, чѣмъ больше такого сходства. Культурѣ въ ея квинтъ-эссенціи можно служить только индивидуальнымъ путемъ. Поэтому развивая индивидуальность въ интересахъ развитія личности, мы въ то же время выполняемъ тѣ требованія, которыя предъявляются къ личности со стороны культуры. Этимъ общимъ культурнымъ достояніемъ человѣчество при всемъ стремленіи отдѣльныхъ личностей къ индивидуализаціи оказывается неразрывно связаннымъ и сплоченнымъ въ одно цѣлое, потому что эти связи устанавливаются глубоко внутреннимъ факторомъ. Въ этой незамѣнимости и, слѣдовательно, необходимости отдѣльнаго человѣка для міра и кроется смыслъ и оправданіе его жизни, а для педагогики вытекаетъ требованіе дорожить самой маленькой индивидуальностью, какъ это выра-

зилось, напримѣръ, въ наше время въ заботѣ объ умственно-отсталыхъ, глухонѣмыхъ и т. д. Они—люди и этимъ для насъ неопровержимо выставляется рядъ обязанностей по отношенію къ этимъ обездоленнымъ существамъ. Той нитью, которая связываетъ человѣка съ истиннымъ и безконечнымъ бытіемъ, является прежде всего его неповторяющаяся своеобразная личность. Въ обнаруживающемся у многихъ людей влеченіи къ спектаклямъ, вообще къ публичнымъ выступленіямъ сказывается какъ скрытый психологическій мотивъ стремленіе выдѣлиться изъ сѣрой массы, познать себя какъ отдѣльную единицу, нежеланіе потонуть въ массѣ.

9. *Границы индивидуализма.* Но мысль, рождающая педагогическій императивъ, „культивируйте и берегите въ вашихъ питомцахъ ихъ индивидуальность" требуетъ очень существеннаго дополненія. Природа дала человѣку много возможностей въ видѣ инстинктовъ и задатковъ, а общественная жизнь сопряжена съ массой сторонъ положительныхъ и отрицательныхъ, которыя прививаются отдѣльной личности. Такимъ образомъ педагогика, выражающая сознательное стремленіе къ воспитанію опредѣленнаго характера людей, руководствуясь опредѣленными цѣлями, непременно должна вершить отборъ среди всѣхъ этихъ возможностей. Мы заинтересованы вовсе не въ безграничномъ развертываніи индивида какъ такового, а въ немъ мы различаемъ: 1) цѣнное, то, что должно развивать, 2) безразличное, отъ развитія котораго наши интересы не страдаютъ и не выигрываютъ, и 3) вредное, что необходимо задерживать. Произволъ роста педагогика должна замѣнить свободой его, а въ свободѣ всегда заложена мотивированность, разумный элементъ. Индивидуальность со всѣми ея возможностями не можетъ быть цѣлью для насъ; вырастая произвольно, человѣкъ легко выроститъ въ себѣ и всѣ животные инстинкты и много другихъ свойствъ, которыми личность по существу будетъ уничтожена. Намъ нуженъ не калейдоскопъ разноцвѣтныхъ сторонъ, сочетающихся въ случайныя произвольныя комбинаціи, а цѣлый стройный образъ человѣка. Вѣдь, произволъ не только нарушаетъ свободу другихъ, но и самъ индивидъ становится несвободнымъ.

10. *Связь индивидуальной личности съ общечеловѣческими цѣнностями.* Поэтому человѣкъ дорожитъ индивидуальностью не какъ таковой, потому что въ этой формѣ она произвольна и

случайна, а цѣнна—индивидуальная *личность*; но она какъ личность тѣсно связана съ устремленіемъ къ высшему идеальному міру и потому въ нее могутъ войти только тѣ индивидуальныя черты, которыя служатъ высшимъ цѣнностямъ истины, добра, красоты и т. д. Къ нимъ направляетъ личность міръ, но только каждая творитъ его своими индивидуальными путями, потому что она стремится не къ хаосу индивидуальныхъ элементовъ, а къ ихъ гармоничному сочетанію, а это дается только на пути установленія крѣпкой связи между индивидуальной личностью и міромъ идеала. Въ наше время со всѣхъ сторонъ раздается призывъ къ культивированію индивидуальности и въ такой формѣ этотъ призывъ грозитъ создать своего рода педагогическій анархизмъ, который уничтожитъ личность, отдавъ человѣка на произволъ выростанія всѣхъ его положительныхъ и отрицательныхъ сторонъ. Когда „свободному" воспитанію придаютъ *такой* смыслъ, то ясно, что путь этотъ глубоко ложенъ. Фактически сторонники свободнаго воспитанія близки къ наивной идеѣ Руссо, что ребенокъ по природѣ добръ, его естество разумно, для его цѣлесообразнаго выростанія надо только не стѣснять его, т.-е. въ концѣ-концовъ и тутъ признается необходимость направленія на безусловныя цѣнности, но предполагаютъ, что это лучше всего достигается свободнымъ воспитаніемъ, при которомъ природѣ дается просторъ выявить свое положительное цѣнное содержаніе. Но этотъ принципъ просвѣтительной эпохи въ корнѣ ложенъ, потому что природа ни зла, ни добра, она просто естественна и наша задача дать дѣтямъ это опредѣленное направленіе на идеальный міръ, гдѣ это нужно, даже вопреки природѣ, естественнымъ инстинктамъ. Абсолютное осуществленіе своей индивидуальности и невозможно и не нужно; человѣкъ долженъ найти пути къ осуществленію своего „я", на почвѣ объективныхъ цѣнностей. Этимъ вносится въ безграничный индивидуализмъ необходимое ограниченіе. Личность не только гармонично развитая индивидуальность, но въ ея понятіе входитъ и признакъ направленія на царство идеала. „Желая самую себя, личность желаетъ добра, красоты, истины, божественнаго какъ свойствъ бытія",[1]) но осуществляетъ ихъ по-своему.

---

[1]) *Gaudig* „Die Idee der Persönlichkeit und ihre Bedeutung für Pädagogik", Zeitschr. f. Päd. Ps„ 1912, стр. 28.

11. *Многогранность личности.* Такимъ образомъ, педагогика должна ставить себѣ цѣлью не только развернуть всю индивидуальную полноту положительныхъ свойствъ личности, но и увѣнчать и укрѣпить ее воспитаніемъ въ дѣтяхъ стремленія, своего рода „вкуса“ ко всему истинному, доброму, красивому и святому. *Многосторонній интересъ* является какъ бы залогомъ развитія полной, многогранной личности. Любовь къ истинѣ явится преградой отъ увлеченія узкимъ практицизмомъ, въ которомъ сплошь и рядомъ угрожаютъ потопить духъ дѣтей въ наше „реалистическое“ время; любовь къ добру и красотѣ оградитъ отъ переоцѣнки пріятнаго и полезнаго и противопоставитъ имъ безкорыстный интересъ; всѣ эти цѣнности вмѣстѣ не дадутъ стать человѣку рабомъ фактовъ и будутъ звать его въ царство идеальнаго. Въ такомъ *педагогическомъ идеализмѣ* кроется залогъ развитія здоровой, жизнерадостной цѣльной личности и имъ надо пропитывать человѣка съ дѣтства. Рядомъ съ практическимъ элементомъ, предназначеннымъ служить удовлетворенію жизненныхъ потребностей, и съ теоретическимъ элементомъ, отвѣчающимъ запросамъ знанія, долженъ стать, завершая ихъ, *творческій* элементъ человѣческаго духа. Поэтому всѣ цѣли школы должны завершаться устремленіемъ къ общечеловѣческимъ идеаламъ. Въ особенности низшая и средняя школа не должны становиться узко профессіональными, дополняя свои спеціальныя задачи общеобразовательными элементами.

12. *Цѣльная личность и взаимозависимость ея идеальныхъ сторонъ.* И наконецъ намъ остается еще отмѣтить выводъ, который напрашивается самъ собой: всѣ эти стороны личности въ интересахъ ея цѣльности должны развиваться въ тѣсной связи и взаимодѣйствіи другъ съ другомъ. Античное міросозерцаніе завершалось идеаломъ καλοκαγαθία, въ гармоніи добра и красоты, и этотъ идеалъ несомнѣнно обладаетъ непреходящей цѣнностью. Греки, можетъ быть, только потому не добавили къ нему идеала истины, что для нихъ она была дана въ идеалѣ добра. Какъ говоритъ Вильманъ, [1]) спартанцы молились богамъ, чтобы они дали имъ прекрасное на основѣ добраго—τὰ καλὰ ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς и у насъ есть всѣ основанія присоединиться къ этой молитвѣ, потому что оторванныя другъ отъ друга истина, добро, красота,

[1]) „Дидактика какъ теорія образованія“, т. II, стр. 25.

здоровье и сила теряютъ много или вовсе обращаются съ точки зрѣнія жизни личности въ однобокость, уродливость. Такъ когда физическое развитіе отрывается отъ облагораживающей и контролирующей власти идеальныхъ мотивовъ истины, добра и красоты, оно легко можетъ привести насъ къ обоготворенію „здороваго кулака“ и „конской силы“, способныхъ при случаѣ стереть съ лица земли и красоту, и добро, и правду. У такихъ людей всѣ стороны поглощаются физической развитостью. Крайности спорта не разъ убѣдительно подтверждали на Западѣ возможность такого уродованія личности. Діагоръ, о которомъ говоритъ Тэнъ, могъ умереть отъ восхищенія, что у его сыновей оказались самые сильные кулаки и самыя быстрыя ноги, и сограждане его могли совѣтовать ему умереть, не ожидая уже для него въ жизни ничего лучшаго. Но это было нормально въ той обстановкѣ, а для насъ въ такомъ абсолютированіи одной стороны кроется истинная смерть личности. Сила, физическая развитость безусловно огромное благо, но только когда она находится на службѣ у духа. Въ опасность обращается исключительно эстетическое воспитаніе, потому что оно можетъ уничтожить добро, вскормить непроходимый эгоизмъ и себялюбіе и т. д. Исключительно нравственное воспитаніе слишкомъ обѣдняетъ жизнь человѣка и съуживаетъ сферу добра. Односторонность присуща и исключительному религіозному воспитанію. Особенно ошибочно развитіе и культивированіе интеллекта оторванно отъ другихъ элементовъ личности, такъ какъ въ немъ самомъ нѣтъ гарантіи за направленіе на добро. „Часто“, какъ говоритъ Ферстеръ [1]), „разумомъ пользуются тогда только, какъ воровскимъ фонаремъ, чтобы найти и освѣтить страстямъ путь къ ихъ удовлетворенію“. Сливаясь въ цѣльной личности въ гармоничное цѣлое, развиваясь въ дѣтской душѣ въ тѣсномъ соприкосновеніи, они обезпечиваютъ другъ другу цѣлесообразный ростъ и максимальную силу. На этой почвѣ человѣкъ можетъ совмѣстить „небо“ и „землю“, творя вѣчно Божественное на землѣ. И человѣкъ не только долженъ, но и онъ можетъ стремиться къ выполненію этой задачи, потому что онъ соединяетъ въ себѣ міръ факта и міръ идеала [2]). Мотивы дѣятельности че-

[1]) „Школа и характеръ“, стр. 7.

[2]) Не раздѣляя философскихъ и религіозныхъ построеній Вл. Соловьева, я не могу не упомянуть объ одномъ изъ его „Воскресныхъ писемъ“, гдѣ вы-

повѣка не поддаются учету, многое выплываетъ изъ глубины неосознаннаго и всей личности раціонализировать мы не можемъ, но надъ всѣмъ долженъ господствовать въ личности этотъ идеалъ, и мрачная дѣйствительность, на которую такъ любятъ ссылаться у насъ, не должна лишать насъ силы помнить объ идеалѣ, любить его и стремиться къ нему. Да и дѣло педагогики не столько въ томъ, чтобы описывать, какъ есть, а она должна сказать главнымъ образомъ, *какъ должно быть*.

III.

Индивидуальная личность и общество съ точки зрѣнія педагогики.

1. *Нормативная точка зрѣнія*. И здѣсь мы выдвинемъ въ центръ нормативную точку зрѣнія, какъ самую существенную для педагогики. Вѣдь, и самое понятіе индивидуальной личности въ отличіе отъ простой индивидуальности является нормативнымъ. Отмѣтивъ возможность тѣснаго сплоченія индивидуальной и культурной личности на почвѣ *индивидуальнаго*, субъективнаго служенія *универсальнымъ*, объективнымъ цѣнностямъ, мы уже въ сущности указали самый важный моментъ, на почвѣ котораго возможно искать примиренія интересовъ общества и индивидуальной личности.

2. *Конфликтъ общества и личности въ дѣйствительности*. Въ дѣйствительности мы живемъ сплошь и рядомъ въ атмосферѣ тяжкаго конфликта между ними. Руссо считалъ чудомъ возможность «быть одновременно человѣкомъ и гражданиномъ». И дѣйствительно въ современной общественной обстановкѣ мы, конечно, далеки отъ ихъ мира; такъ личность часто насилуютъ пар-

сказывается по существу аналогичная идея (Собр. соч. VIII, стр. 102 и сл.). Тамъ онъ ставитъ вопросъ „небо или земля“ и указываетъ на то, что мы очень склонны утверждать то одно, то другое. Отвергающимъ землю во имя неба Соловьевъ противопоставляетъ вопросъ, что значатъ тогда слова: „На землѣ явися и съ человѣки поживе“, а также „Да будетъ воля твоя на землѣ, какъ и на небесахъ“. „Задача человѣка“, говоритъ онъ, „не въ безплодныхъ мечтаніяхъ объ абсолютномъ совершенствѣ, равно какъ и не въ ограниченномъ и недостойномъ служеніи смертнымъ цѣлямъ, а въ согласованіи того, что внизу, съ тѣмъ, что наверху, въ дѣятельныхъ усиліяхъ къ всестороннему совершенствованію личной и собирательной жизни, чтобы воля Божія была на землѣ такъ же, какъ и на небесахъ“.

тійныя доктрины, такъ называемое общественное мнѣніе, семейныя отношенія, особенно современныя хозяйственныя условія и т. д. и часто ей приходится отказываться и отклоняться отъ самой себя. Какъ разъ педагогу въ своей сферѣ приходится глубоко чувствовать тяжелую руку общества и общественныхъ условій, врывающихся въ атмосферу воспитанія и обученія почти опустошительнымъ образомъ, когда въ дѣтяхъ уже въ первую пору ихъ жизни поселяются рознь и раздоры, воспитываютъ атмосферой общей конкуренціи эгоизмъ, корыстолюбіе, погоню за наслажденіемъ; проповѣдь правдивости, человѣколюбія и т. д. слишкомъ часто наталкивается на живое опроверженіе и конфликтъ съ укладомъ общественной жизни и т. д. Общество все еще разъѣдается грубыми противорѣчіями. Національность, религія, языкъ, сословіе и т. д. утрачиваютъ часто свое истинное значеніе и ведутъ къ враждѣ и борьбѣ. Далѣе, помимо всего этого, пока общество все еще вынуждено защищать себя, отстаивать свое существованіе съ оружіемъ въ рукахъ, и часто личность становится между безусловнымъ завѣтомъ «не убій» и категорическимъ требованіемъ общества «отдай мнѣ твою жизнь», и личность должна слѣдовать второму призыву, какъ отвѣчающему современному положенію вещей, лелѣя въ идеалѣ возможность въ будущемъ осуществлять первый завѣтъ. Общественные интересы тутъ оказываются въ данное время несравнимо сильнѣе, чѣмъ личная этика, и въ добродѣтель возводится именно это умѣніе пожертвовать собой. Отдать жизнь за други своя, это то условіе, безъ котораго современное общество не можетъ жить. И личность должна съ дѣтства понять эту необходимость, когда передъ ней встанетъ роковая дилемма. Бороться за лучшее будущее необходимо, но надо бороться съ причинами зла, а не съ его слѣдствіями... Руссо цитируетъ изъ Плутарха такой примѣръ: «Одна спартанка проводила въ армію пять сыновей и ждала извѣстій съ поля битвы. Является илотъ; съ трепетомъ она спрашиваетъ, что новаго. «Всѣ твои сыновья убиты».—«Презрѣнный рабъ! Развѣ я тебя объ этомъ спрашивала»?—«Мы побѣдили».—Мать спѣшитъ къ храму и воздаетъ благодареніе богамъ». Невыносимая личная скорбь въ этомъ случаѣ оказывается загнанной въ сокрытую глубину души гражданскимъ чувствомъ, почти нечеловѣческою отрѣшенностью отъ себя, и не всякая натура выдержитъ такой конфликтъ, но

уже тутъ мы должны отмѣтить, въ какую колоссальную фигуру выростаетъ личность, умѣющая пожертвовать собой, когда это нужно; личность какъ бы находитъ здѣсь свой максимумъ... Наконецъ, дѣлались и психологическія попытки показать неизбѣжность этого конфликта между обществомъ и интересами личности. Характернѣе всего она выразилась въ признанной теперь несостоятельной формулѣ: «сила личности обратно пропорціональна числу соединенныхъ людей» (Сидисъ); чѣмъ больше группа, въ которую входитъ личность, тѣмъ меньше она остается сама собой.

3. *Исторія какъ освобожденіе индивида.* Такова дѣйствительность. Но, признавая правдивость многихъ чертъ въ этой картинѣ, мы должны помнить, что дорога намъ не индивидуальность, а индивидуальная личность, послѣдняя же немыслима безъ направленія на объективныя цѣнности. Этимъ уже значительно смягчается существующій конфликтъ. Но, кромѣ того, мы не должны катиться настолько далеко по наклонной плоскости пессимизма, чтобы не признавать, что все-таки личность обрѣтаетъ въ исторіи развитія большую свободу, что на первыхъ порахъ не только личность, но и индивидъ совершенно исчерпывался обществомъ и его интересами, какъ бы они малы ни были, что самое понятіе личности родилось отъ культуры и вскармливается ею. Мы не станемъ отрицать, что мы идемъ въ этомъ развитіи черепашьимъ шагомъ впередъ черезъ море слезъ и крови, но мы все-таки идемъ впередъ; вспомнимъ хотя бы кругъ существъ, который охватываетъ понятіе личности человѣка теперь и прежде; при всей неприглядности нашей дѣствительности у насъ есть право ждать лучшаго будущаго и твердо вѣрить въ него. Таковъ выводъ изъ нашего прошлаго. Важно подтвердить его другими соображеніями по существу, то-есть дать отвѣтъ на вопросъ, нуждается ли личность въ обществѣ и общество въ индивидуальныхъ, культурно-творческихъ личностяхъ и идетъ ли оно по направленію къ идеальному міру, который и образуетъ базу для ихъ примиренія. И тутъ мы вынуждены ограничиться короткими общими указаніями.

4. *Общество какъ необходимое условіе роста личности.* Личность по своему существу не только связана съ объективными цѣнностями, но, указывая на ея индивидуальность, мы совсѣмъ не исключаемъ въ ней типическое, общее; каждый индивидъ, какъ

говорилъ Дильтей, какъ бы составленъ изъ общаго, типическаго и индивидуальнаго, непотворяющагося. Иными словами, личности присуще не только индивидуальное устремленіе къ общечеловѣческимъ идеаламъ, но въ нее входятъ фактическіе общечеловѣческіе психофизическіе элементы, только центръ тяжести ея, ея цѣнность какъ культурно-творческой силы лежитъ въ ея индивидуальномъ укладѣ. Такимъ образомъ, и съ этой стороны личность входитъ въ общество себѣ подобныхъ существъ. Но что самое важное, *ростъ и жизнь личности становятся по существу внѣ общественной жизни немыслимыми*,—мысль, имѣющая для педагогики первостепенное значеніе, потому что она повелительно диктуетъ ей дополнить себя и пропитаться *соціальнымъ* характеромъ. Волна индивидуализма била въ нашу эпоху очень высоко и, можетъ быть, именно потому мы и ощущаемъ особенно остро важность вопроса о томъ, гдѣ развивается индивидуальная личность полнѣе всего. И наше время даетъ и теоритически, и практически вполнѣ единодушный отвѣтъ на этотъ вопросъ. Отвлеченная природа человѣка, какъ онъ выходитъ изъ лабораторіи природы, разсматривается какъ фикція прежняго времени и прежде всего просвѣтительной эпохи; единичная личность въ ея изолированности есть продуктъ отвлеченной мысли,—на этой мысли сходятся люди самыхъ разнообразныхъ направленій, какъ Контъ, Вундтъ, Наторпъ, Бартъ, Фришейзенъ-Келеръ, педагоги Кёршенштейнеръ, Дьюи и т. д. Реальность личности—въ обществѣ, а общество реально въ личностяхъ и прежде всего въ ихъ волѣ; онѣ другъ отъ друга совершенно не отдѣлимы. Общество, по Барту, является неотъемлемымъ условіемъ, причиной человѣческихъ свойствъ личности. Мы предоставимъ соціологамъ спорить, насколько удачна мысль разсматривать общество какъ организмъ; для педагогики она сохраняетъ свою цѣнность уже просто, какъ блестящая аналогія. Какъ рука, оторванная отъ тѣла, утрачиваетъ свой прежній характеръ и становится просто кускомъ мяса съ костями, такъ и человѣкъ, оторванный отъ общества, идетъ на гибель, и только мощь уже созрѣвшаго человѣческаго духа въ состояніи еще кой-какъ поддерживать въ немъ на почвѣ прежняго опыта его человѣческое «я». Человѣкъ-дитя есть личность только въ возможности, и возможность эта осуществляется, только если даны соотвѣтствующія благопріятныя условія. Среди этихъ условій

первое и основное мѣсто занимаетъ общеніе съ людьми и духовное взаимодѣйствіе. Въ научной литературѣ приводится много случаевъ изолированныхъ въ раннемъ дѣтствѣ дѣтей, которыхъ эта изоляція превратила въ настоящихъ животныхъ. О такихъ случаяхъ упоминаетъ, напримѣръ, Лесгафтъ. Шотландскій матросъ Selkirk, попавъ во время кораблекрушенія на необитаемый островъ и пробывъ внѣ человѣческаго общества 5 лѣтъ, разучился говорить и вообще значительно понизился въ своихъ умственныхъ способностяхъ [1]). Если въ нашихъ условіяхъ пожизненное одиночное заключеніе не ведетъ къ такой духовной смерти, то это объясняется неполнотой изоляціи и искусственными мѣрами, которыя принимаетъ самъ заключенный въ видѣ чтенія и т. д. Во всякомъ случаѣ для дѣтей этотъ вопросъ объ общеніи съ людьми имѣетъ рѣшающее значеніе и это вполнѣ понятно только общественная жизнь даетъ ему матеріалъ для мысли, только сталкивась съ другими такими же существами, одаренными волей, человѣкъ познаетъ и свое, и чужое «я», свои слабыя и сильныя стороны и осмысливаетъ себя; только на почвѣ общенія рождаются и растутъ нравственныя, эстетическія и др. требованія. Современный человѣкъ мыслимъ и понятенъ, только если мы примемъ во вниманіе унаслѣдованіе опыта прошлыхъ поколѣній и взаимодѣйствія съ окружающими, потому что уже современное дитя обладаетъ несомнѣнно значительно болѣе широкомъ кругозоромъ и развитіемъ, чѣмъ первобытный человѣкъ, выростающій непосредственно на природѣ, т.-е. для возможности его необходимо предположить не только связь съ отдѣльными личностями, но и связь поколѣній другъ съ другомъ. Жизнь эмоцій, какъ любовь, состраданіе и т. д., въ особенности вся сфера высшей духовной жизни питается общеніемъ, не исключая и сферы знанія. «Condita decrescit, vulgata scientia crescit», «знаніе скрываемое угасаетъ, а распространяемое возрастаетъ», гласитъ средневѣковая пословица [2]). «Общественность есть условіе какъ возникновенія разумности человѣка, такъ и его сохраненія» [3]). Такимъ образомъ, въ общемъ выводѣ можно сказать словами Наторпа [4]): «человѣкъ становится человѣкомъ только

[1]) См. *Rauber* „Die Zustände der Verwildeten“, 1885, стр. 71.

[2]) *Вильманъ* „Дидактика“ II, стр. 9.

[3]) *Хвостовъ* „Очеркъ исторіи этическихъ ученій“, стр. 268.

[4]) „Sozialpadagogik“, стр. 84.

черезъ человѣческое сообщество»; какъ личность, а не просто естественный индивидъ онъ представляетъ собой продуктъ культурной, соціальной жизни. Для его возможности необходимы общество и преемственность культурнаго развитія.

5. *Необходимость индивидуальныхъ личностей для развитого культурнаго общества.* Эта мысль становится намъ сразу понятной, если мы уяснимъ себѣ, что общество не можетъ быть группой однородныхъ единицъ. Вѣдь, то единство, которымъ живетъ и сильно общество, можетъ выливаться въ различную форму: есть единство, которое дается внутренней однородностью, и есть единство, образующееся изъ всего богатства составляющихъ его многообразныхъ элементовъ. Первое единство, тождество однороднаго, обозначаетъ примитивную ступень общества, а сдвинувшись и вступивъ на путь развитія, оно направляется, какъ къ своему идеалу, къ единству вполнѣ индивидуально развитыхъ личностей. Такимъ образомъ общество единство, но не тождество и именно потому оно предполагаетъ индивидуальныя личности. Трудно указать болѣе знаменательный и болѣе характерный признакъ такого роста общества, чѣмъ то, что, какъ энергично подчеркиваютъ въ наше время со всѣхъ сторонъ, даже въ арміи съ ея желѣзной дисциплиной и сплоченностью главное теперь уже не масса, а интеллигентность и самостоятельность составляющихъ ее единицъ, умѣніе найтись самому въ каждомъ данномъ индивидуальномъ положеніи. Чѣмъ культурнѣе общество, тѣмъ болѣе оно заинтересовано въ развитіи такихъ сплоченныхъ, но многообразныхъ единицъ, тѣмъ болѣе дифференцируется оно въ единство многообразнаго. Неоднородность въ жизни общества является въ сущности настоящимъ маховымъ колесомъ, которое не даетъ ему остановиться на одномъ мѣстѣ и застыть на мертвой точкѣ. Не только Спенсеръ указалъ въ своемъ законѣ эволюціи на измѣненіе несвязной однородности по направленію къ связной разнородности; держась той же идеи, Наторпъ остроумно и жизненно использовалъ въ своей «Соціальной педагогикѣ» гносеологическіе принципы Канта въ примѣненіи къ развитію общества: принципъ однородности, принципъ спецификаціи (образованія разнородности) и принципъ сродства или единства многообразнаго. Этимъ путемъ должна идти и педагогика: взростить *единство многообразныхъ цѣльныхъ личностей.* Общество это цѣнность-совокупность, составленная

изъ неравныхъ цѣнныхъ элементовъ, своеобразныхъ, но тѣсно связанныхъ другъ съ другомъ въ одно произведеніе, въ одну картину.

6. *Возможность примиренія общества и личности въ нормальномъ обществѣ.* Въ развитіи индивидуальной личности въ указанномъ выше смыслѣ повышается такимъ образомъ ея цѣнность, какъ для нея самой, такъ и для другихъ, т.-е. для общества. Въ конечномъ счетѣ, вѣдь, и общество должно искать своего оправданія въ направленіи на идеальныя цѣли. Оно никогда не можетъ ограничить себя простой заботой о насыщеніи, а стремясь связать свое существованіе съ объективными идеальными цѣлями служенія истинѣ, добру, красотѣ, оно въ конечномъ счетѣ должно найти возможность примиренія интересовъ своихъ и личности. Идеальное общество, борясь за право, человѣчность и т. д., идетъ рука объ руку съ личностью, потому что оно подавляетъ, можетъ быть, индивидуальныя, но несомнѣнно животныя, антикультурныя проявленія. Вѣдь и самъ человѣкъ отмѣчаетъ въ себѣ борьбу человѣка со «звѣремъ», съ «эгоизмомъ» и т. д. и совершенное общество должно и можетъ явиться для него опорой въ этой борьбѣ, его естественнымъ союзникомъ.

7. *Педагогика какъ теорія о пути къ идеалу.* Наша дѣйствительность иная, мы еще не настолько ушли отъ примитивности, чтобы не страдать отъ диссонансовъ общественной жизни. Таковъ фактъ, но что онъ обозначаетъ? Для чего мы считаемся съ нимъ и изучаемъ его?—Для того, чтобы тѣмъ увѣреннѣе перейти отъ него къ осуществленію того, что мы признаемъ за идеалъ. Фактъ никогда не долженъ быть для насъ послѣднимъ этапомъ, а только *исходной* точкой. Это особенно важно сознать въ педагогикѣ: разладъ индивидуальной культурной и соціальной сторонъ личности указываетъ на необходимость ихъ гармонизаціи и чѣмъ раньше мы начнемъ думать объ этомъ, тѣмъ лучше. Залогъ идеальнаго общества въ идеальномъ воспитаніи, сознающемъ свои задачи, а въ центрѣ ихъ и стоитъ въ видѣ объединяющей идеи цѣль воспитать цѣльную личность, въ которой бы всѣ эти стороны могли найти свое примиреніе и объединеніе.

8. *О возможности воспитанія.* Но не напрасно ли мы ставимъ себѣ всѣ эти цѣли? Не уничтожаются ли всѣ добрыя намѣренія

существованіемъ законовъ природы, съ одной стороны, и опредѣленнымъ характеромъ индивидуальности, съ другой? Фактически такой педагогическій фатализмъ—мы коснемся его только коротко—совершенно немыслимъ и уничтожается самой сущностью жизни, общенія и заботы о дѣтяхъ. Но онъ не выдерживаетъ критики и теоретически. Что касается законовъ природы, то ими опредѣляется общій ходъ ея въ условной формѣ, оставляющей достаточный просторъ индивидуальному. Вѣдь, и опредѣленныя дѣйствія воспитателя входятъ въ общую причинную связь и являются не только слѣдствіями, но и въ свою очередь причинами, вызывающими на основаніи того же закона причинной связи соотвѣтствующія слѣдствія. Болѣе серьезны возраженія, основывающіяся на природной предопредѣленности индивидуальности. Но мы уже раньше отмѣтили, что та индивидуальность, которой дорожимъ мы, слагается изъ естественныхъ и культурныхъ элементовъ, т.-е. со стороны послѣднихъ она продуктъ искусственнаго воздѣйствія. Но и естественныя индивидуальныя свойства только потенціи, возможности, проявленіе которыхъ зависитъ въ значительной степени отъ условій и матеріала ихъ обнаруженія. И тутъ указываются общія границы, въ предѣлахъ которыхъ воспитаніе можетъ раскрыть индивидуальность. Все это указываетъ на то, что педагогика не всемогуща, но если она не въ силахъ сдѣлать всего, то это не значитъ, что она совершенно безсильна. «Излюбленное со времени Руссо сравненіе воспитанія молодежи съ выращиваніемъ и культивированіемъ растеній хромаетъ и не подходитъ въ рѣшающемъ пунктѣ, потому что душевный организмъ значительно болѣе поддается обработкѣ, чѣмъ тѣлесный» [1]).

IV.

О нѣкоторыхъ общихъ принципахъ педагогики.

1. *Принципъ постепенности и вызрѣванія.* Какъ мы отмѣтили раньше, современная педагогика исходитъ изъ мысли, что дѣтская психика не дана въ готовомъ видѣ, а растетъ и крѣпнетъ

[1]) *Frischeisen-Köhler* „Ueber die Grenzen der Erziehung", Ztsch. f. Päd. Psych. 1912, X, стр. 521. См. также *Meumann* „Intelligenz und Wille", 1908, стр. 42 и сл.

въ постепенномъ и сравнительно продолжительномъ ходѣ развитія. Какъ намъ показываетъ педагогическая психологія, цѣлый рядъ важныхъ функцій человѣческаго рода, какъ активное вниманіе, умозаключеніе и т. д., появляется у дѣтей только по достиженіи опредѣленнаго возраста. И вотъ каковы бы ни были цѣли педагогики и тѣ средства, съ помощью которыхъ она стремится выполнить свои задачи, отсюда необходимымъ образомъ вытекаетъ для нея принципъ, съ которымъ ей необходимо считаться: принципъ этотъ заключается въ сознаніи необходимости *постепеннаго* роста, *постепеннаго вызрѣванія* дѣтскаго духа. Къ скачкамъ и быстрымъ переходамъ, обусловленнымъ искусственными мѣрами, мы должны относиться крайне осторожно, если бы даже въ дѣтской психикѣ при ея громадной способности приспособленія не обнаруживалось при этомъ никакихъ непосредственныхъ дурныхъ результатовъ, потому что они могутъ существовать до поры до времени скрыто, чтобы тѣмъ рѣзче обнаружиться позже. Конечно, все культурное развитіе, а съ нимъ и воспитаніе и обученіе ведутъ ростъ души ребенка ускореннымъ темпомъ, но тѣмъ болѣе важно при этомъ избѣгать скачковъ и натяжекъ; только постепенное вызрѣваніе, дающее возможность окрѣпнуть духу ребенка на каждой стадіи, какъ бы взять отъ нея все, что она можетъ дать, въ силахъ обезпечить здоровый ростъ и крѣпость юнаго существа и съ духовной, и съ физической стороны. Взрослый долженъ тщательно остерегаться выставлять требованія, пригодныя для взрослыхъ, не справляясь, насколько они подходятъ къ дѣтской душѣ. Всѣ мы прекрасно знаемъ, что въ области физической выносливости и силы нельзя къ дѣтямъ предъявлять большихъ требованій и казалось бы простая аналогія, напрашивающаяся сама собою, могла бы заставить насъ проявить ту же осторожность въ области духа. Но этого нѣтъ на самомъ дѣлѣ, и въ результатѣ и въ наше время совершаются нерѣдко насилія надъ постепенностью развитія. Таково, напримѣръ, стремленіе многихъ педагоговъ привить уже дѣтямъ младшаго возраста реализмъ и серьезность, которыхъ требуетъ жизнь взрослыхъ, но которые совершенно не подходятъ къ дѣтской душѣ. Разсказываютъ, что одинъ врачъ, желая отучить мальчика, своего сына, отъ страха передъ покойниками, насильно привелъ его въ покойницкую и добился этимъ какъ разъ обратныхъ результатовъ: маль-

чикъ навсегда сохранилъ болѣзненный, панический страхъ передъ мертвецами. Какъ ни груба такая педагогическая ошибка, однако въ дѣйствительности она представляетъ вовсе уже не такой рѣдкій фактъ, только въ указанномъ нами случаѣ она намъ бросается въ глаза, а въ педагогической, воспитательной и учебной практикѣ многое проходитъ незамѣченнымъ.

2. *Біогенетическій принципъ какъ полезная аналогія.* Въ томъ же направленіи ведетъ насъ другая мысль, давно уже привлекающая къ себѣ вниманіе изслѣдователей какъ по своей чреватости очень важными выводами, такъ и отчасти по своей спорности. Мысль эта, намѣчавшаяся раньше и опредѣленно формулированная Геккелемъ, заключается въ утвержденіи, что развитіе индивида (онтогенезисъ) есть сокращенное и видоизмѣненное повтореніе развитія рода (филогенезиса). Этотъ такъ называемый *біогенетическій законъ* нашелъ себѣ примѣненіе и въ другихъ областяхъ, и онъ несомнѣнно представляетъ огромный интересъ для педагогики, такъ какъ въ примѣненіи къ развитію человѣка имъ утверждается, что человѣкъ въ своемъ ростѣ проходитъ въ сокращенномъ видѣ и съ нѣкоторыми видоизмѣненіями черезъ тѣ этапы, черезъ которые проходило въ своемъ культурномъ развитіи все человѣчество. Цѣлый рядъ изслѣдованій показалъ близкое родство между укладомъ психики нашихъ дѣтей и психологіей примитивныхъ народовъ. Мы не будемъ указывать на такія явленія, какъ близкій тѣмъ и другимъ анимизмъ. Особенно интересные результаты получаются на почвѣ сравнительнаго изученія продуктовъ творчества тѣхъ и другихъ. Между ними устанавливается близкое родство [1]). Правда, этотъ законъ остается все еще спорнымъ, тѣмъ болѣе, что для его установленія необычайно важно выяснить роль наслѣдственности въ жизни дѣтей, воздѣйствія цѣлаго ряда культурныхъ факторовъ и т. д. Но, если бы даже научное изслѣдованіе показало его несостоятельность, что мало вѣроятно, если онъ будетъ удержанъ не въ утрированной формѣ, то онъ все-таки остается для насъ въ педагогикѣ очень полезнымъ принципомъ въ роли аналогіи: при изученіи дѣтской души и ея разнообразныхъ проявленій эта аналогія напрашивается часто сама собой, и въ

---

[1]) См. *Kretzschmar* „Die freie Kinderzeichnung in der wissenschaftlichen Forschung". Ztschr. f. Päd. Psych. 1912 VII/VIII.

сферѣ дѣтскихъ представленій, игръ, работъ, правовыхъ отношеній, религіозной жизни и т. д. она даетъ намъ возможность понять и объяснить очень многое. Этотъ принципъ тѣсно связанъ съ первымъ, какъ бы поясняя его: онъ помогаетъ намъ понять смыслъ, разумъ крупныхъ послѣдовательныхъ стадій въ развитіи дѣтей и, показывая ихъ разумъ, ограждаетъ насъ отъ поспѣшнаго перехода отъ одной къ другой напоминаніемъ, что въ нормальномъ развитіи всѣ эти стадіи должны быть пройдены безъ скачковъ и чрезмѣрной торопливости. Въ соблюденіи этого условія лежитъ отчасти гарантія за то, что мы не впадемъ въ ложь искусственности.

3. *Принципъ воспитывающаго обученія.* Въ интересахъ той же послѣдовательности и цѣлесообразнаго развитія педагогической теоріи и практики особенно важно напомнить старую Гербартовскую мысль, къ сожалѣнію, плохо усвоенную или забытую теперь, хотя она полна глубокой правды,—правду ея давно показалъ живымъ дѣломъ не кто иной, какъ Песталоцци. Эта мысль заключается въ убѣжденіи, что не можетъ быть *обученія безъ воспитанія*, если мы возьмемъ послѣднее понятіе въ нѣсколько болѣе широкомъ смыслѣ. Въ самомъ дѣлѣ, какъ только воспитаніе перестаетъ быть простымъ вскармливаніемъ,—а это происходитъ въ нашихъ условіяхъ очень скоро,—воспитатель стоитъ обыкновенно подъ градомъ дѣтскихъ вопросовъ, требующихъ неуклоннаго отвѣта, а въ этихъ отвѣтахъ на вопросы что? какъ? и почему? онъ, въ сущности, въ нормальныхъ условіяхъ долженъ сообщать дѣтямъ цѣлый рядъ доступныхъ имъ свѣдѣній, то-есть не только заботиться о характерѣ ихъ поступковъ, но и отвѣчать на ихъ умственные запросы, иными словами, онъ въ сущности уже вступаетъ на путь обученія: тутъ не по книжкѣ и не вполнѣ систематически дается и *долженъ* даваться рядъ элементарныхъ свѣдѣній. Что такой элементъ обученія не только не является насильственнымъ, но прямо необходимъ, это лучше всего видно изъ того, въ какую мертвую, безрадостную, а подчасъ и озлобляющую форму одѣвается воспитаніе, когда оно сводится только на нравственныя наставленія и поправки, когда взрослый становится въ роль только цѣнителя и судьи дѣтскихъ поступковъ. Какъ мы увидимъ дальше, только игнорированіемъ этого элемента или непониманіемъ его и можно объяснить себѣ, что культурное человѣчество видитъ естественное начало обуче-

нія въ начальной школѣ и не даетъ соотвѣтствующей организаціи дошкольнаго воспитанія. И тѣмъ менѣе допустимо и возможно обученіе безъ воспитанія. Педагогъ впадаетъ въ тяжкое по своимъ послѣдствіямъ заблужденіе, когда онъ утверждаетъ, что его задача обучать, а не воспитывать. Это немыслимо уже хотя бы потому, что дѣти проводятъ половину своей жизни въ школѣ, въ обществѣ своихъ учителей. Школьная атмосфера, поведеніе учителя, его отношеніе къ учащимся, его достоинства и слабости, его внѣшность, голосъ, манеры и т. д., все это имѣетъ опредѣленное воспитательное значеніе для дѣтей. Вѣдь, дѣти, какъ и люди вообще, особенно ревниво и внимательно приглядываются къ тѣмъ, кто выступаетъ въ роли учителей и наставниковъ, и прислушиваясь, напримѣръ, къ поясненію педагога, данному по поводу прочитаннаго отрывка и описываемыхъ въ немъ лицъ и поступковъ, они естественно нападаютъ часто на сопоставленіе съ собой и съ окружающими, т.-е. съ педагогами. Первостепенное *воспитательное* значеніе обученія обнаруживается съ полной непреложностью, если мы припомнимъ ставшее въ наше время азбучной истиной положеніе, что ничто такъ не воспитываетъ какъ трудъ и совмѣстный трудъ. Такимъ образомъ, не дѣйствовать опредѣленнымъ воспитательнымъ образомъ педагогъ не можетъ,—вся разница лишь въ томъ, что отклоняя отъ себя такую роль, онъ идетъ въ потьмахъ и, не сознавая всего значенія своего поведенія, легко можетъ принести значительный вредъ; наоборотъ, въ противоположномъ случаѣ онъ можетъ использовать всѣ положительныя стороны ясно сознаваемаго положенія. Особенно важно отмѣтить, что каждый методъ, служащій цѣлямъ обученія, сообщенія опредѣленныхъ знаній, неизбѣжно дѣйствуетъ опредѣленнымъ образомъ и какъ воспитательное средство. Поэтому и въ теоріи, и въ практикѣ ко всѣмъ мѣрамъ и путямъ, къ которымъ прибѣгаетъ педагогика, необходимо примѣнять *двойной* критерій, спрашивая не только, даютъ ли они полезные результаты въ обученіи, но и, гдѣ можно, каково ихъ *воспитательное значеніе*. Можетъ случиться, что полезное въ одной сферѣ окажется вреднымъ въ другой, и тогда возникаетъ серьезное сомнѣніе въ его цѣлесообразности. Истинные пути педагогики должны удовлетворять требованіямъ и того, и другого, иначе они ложны. Этотъ принципъ долженъ быть принятъ во вниманіе при оцѣнкѣ

экспериментальныхъ данныхъ, рискующихъ всегда переоцѣнить одну сторону, именно обученіе; имъ отмѣчается важность воспитанія ума, помимо пріобрѣтенія опредѣленныхъ знаній; онъ указываетъ намъ на необходимость господства общеобразовательныхъ элементовъ даже въ профессіональной школѣ и т. д. Обученіе и воспитаніе нельзя отрывать другъ отъ друга, и средства педагогики должны оправдать себя по возможности съ той и другой точки зрѣнія,—такой выводъ диктуется интересами воспитанія цѣльной личности.

Таковы тѣ общіе выводы, къ какимъ мы приходимъ въ вопросѣ о цѣляхъ и принципахъ педагогики. Они далеки отъ полноты и строгой систематичности, въ особенности принципы педагогики. Такая цѣль дать систему цѣлей и принциповъ педагогики достижима только въ спеціальномъ изслѣдованіи. Въ задачи же этого очерка по существу входитъ стремленіе намѣтить только общіе контуры педагогическихъ проблемъ.

М. М. Рубинштейнъ.

Болцано и теорія науки.

I.

Личность и главнѣйшія произведенія Болцано.

«Философія есть наука объ объективной связи всѣхъ тѣхъ истинъ, проникнуть въ послѣднія основанія которыхъ мы, по возможности, ставимъ себѣ задачей, чтобы тѣмъ стать *мудрѣе и лучше* [1]). Такъ говоритъ Болцано въ одномъ изъ своихъ философскихъ сочиненій и этимъ сразу вводитъ насъ во внутреннюю сферу своей величавой личности, мощно возвысившейся до высоты эллинскаго сознанія. Связь между мудростью и совершенствомъ есть внесеніе въ философію живыхъ задачъ многогранной индивидуальности и претвореніе философскаго творчества въ становленіе совершеннымъ—гуманистическая задача. Высокоодаренная личность, Болцано не могъ смотрѣть на философію иначе. Философія не только одно изъ занятій мыслящаго индивида, но и жизненная задача, разрѣшеніе которой есть обогащеніе содержанія жизни. Философія не есть простое накопленіе знанія, она не есть и искусство превращенія единаго во многое и просто понятнаго—въ головоломное, не есть она также и «хамелеонически превращающаяся философія нашихъ дней» [2]), она есть становленіе мудрымъ. Это—смѣлый поворотъ къ первоначальному, чистому пониманію философіи, питающей эллинское сознаніе; и въ органической связи съ мудростью стоитъ совершенство. Только мудрый, философъ—совершенъ.

Достаточно принять во вниманіе сказанное, съ одной стороны, и историческую обстановку жизни и дѣятельности Болцано, съ

[1]) Was ist Philosophie, 27.

[2]) Lebensbeschreibung, 49.

другой, чтобы сразу стала понятной неизбѣжность конфликта между Больцано и современной официальной философіей. Надо имѣть въ виду, что это была эпоха расцвѣта Гегелевской философіи, которая, по мнѣнію Больцано, больше всего и страдала отъ того «хамелеонизма», который подъ образными выраженіями скрываетъ отсутствіе истиннаго знанія. Печать авторитета лежала на нѣмецкой философской мысли. Законы разума только внѣшнимъ образомъ были освобождены отъ того положенія, въ которое поставилъ ихъ Кантъ. Большой разумъ зарвался только для того, чтобы и самому застыть и умертвить съ собой и малый разумъ. О философіи, какъ о мудрости и источникѣ становленія, лучше не могло быть, конечно, и рѣчи. «Философскія системы расли вмѣстѣ съ ярмарками», говоритъ Больцано въ Religionswissenschaft, но это отнюдь не было прогрессомъ въ поступательномъ развитіи философскаго творчества. Наоборотъ, каждая новая система несла съ собой оцѣпенѣніе и застой, каждая изъ нихъ претендовала на то, что она послѣднее произведеніе философской мысли, заключительное звено ея развитія (ibid.). Какъ же относился Больцано къ современной философіи?

Для того, чтобы раскрыть внутреннюю сторону этого отношенія, принявшаго подъ конецъ почти трагическій обликъ, необходимо представить себѣ все просто человѣческое и философское, такъ гармонично соединившееся въ личности Больцано.

Трудно опредѣлить сразу, каковы были умственныя наклонности Больцано, къ какому типу мыслителей отнести его. Исторія философіи знаетъ такіе случаи, когда очень трудно, почти невозможно бываетъ отвѣтить на этотъ вопросъ. Но почти безъ риска ошибиться можно сказать, что такое положеніе создается только примѣнительно къ универсальнымъ геніямъ. Геніальность есть универсальность и спрашивать о преобладающихъ умственныхъ наклонностяхъ геніальности также неправильно, какъ неосновательно спрашивать объ умственныхъ наклонностяхъ безумца. Оригинальность этихъ крайностей и состоитъ въ отрицаніи всякой спецификаціи, всякой ариѳметической мѣры. Геній одинаково интересуется всѣмъ и въ примѣненіи къ нему нѣтъ вообще понятія интереса. Только ограниченность человѣческой природы даетъ основаніе наличности интереса и отсутствіе этой ограниченности въ совершенствѣ высшаго порядка элиминиру-

етъ понятіе интереса. Достаточно помыслить о такихъ геніяхъ какъ Аристотель и Лейбницъ, чтобы сразу убѣдиться въ справедливости сказаннаго. Правда, самъ Больцано не разъ подчеркивалъ въ своихъ автобіографическихъ сочиненіяхъ свои умственныя наклонности, но едва ли изъ нихъ можно сдѣлать опредѣленный выводъ въ какомъ-либо направленіи. Разсказывая въ «Lebensbeschreibung» [1]) о своей любви къ математикѣ, Больцано похвально отзывается объ учебникѣ Kästner'a и прибавляетъ, что «Kästner доказывалъ тамъ именно то, мимо чего, такъ какъ оно всѣмъ уже извѣстно, проходятъ иные вообще; это значитъ, что онъ подыскивалъ для читателя основаніе, на которомъ покоится одно изъ его сужденій, чтобы довести его до ясного сознанія, и это было для меня самое любимое» [2]). Надо имѣть въ виду, что этотъ разсказъ относится къ раннему періоду жизни Больцано. Отсюда ясно, подъ какими вліяніями слагались тѣ элементы, изъ которыхъ впослѣдствіи выросла многогранная личность Больцано. Но опредѣленнаго указанія на умственныя склонности Больцано мы отсюда все же не узнаемъ. Самое большее, мы можемъ сказать, что склонность къ математическимъ занятіямъ развилась у Больцано еще въ ранней молодости. Но здѣсь слѣдуетъ обратить вниманіе на одно весьма интересное обстоятельство: Больцано разсказываетъ, что онъ долго старался пріохотить себя къ математикѣ, но никакъ ему это не удавалось. Наконецъ, наткнувшись случайно на учебникъ Kästner'a, онъ рѣшаетъ непремѣнно изучить математику. Въ чемъ заключалась причина, мы уже знаемъ: Больцано понравилась строгая обоснованность математическихъ сужденій. Это послѣднее обстоятельство заставляетъ насъ предположить, что интересъ къ математикѣ не былъ самостоятельнымъ явленіемъ въ духовномъ обликѣ Больцано, что только строгость и методичность доказательствъ прельщали Больцано.

И въ самомъ дѣлѣ Больцано все время оставался вѣренъ методической строгости дедукціи. Позднѣй, при изложеніи его взглядовъ на теорію истины, мы наглядно убѣдимся, какъ эта строгость доказательствъ органически срослась съ каждымъ движеніемъ его души. «Я никогда не выставлялъ утвержденій безъ

[1]) Lebensbeschreibung, 19.
[2]) Ibid. 19.

доказательствъ», писалъ своему ученику Fesl'ю [1]) Болцано, и онъ имѣлъ полное право на такое заявленіе. Его мышленіе, математически вышколенное, не могло мириться съ философскимъ «хамелеонизмомъ» его времени. Болѣе того, какъ душевно сросшійся съ философіей, какъ добродѣтелью, Болцано съ своей эллинской точки зрѣнія не могъ иначе назвать современные ему пріемы философствованія, какъ «безнравственностью». Уже въ первомъ своемъ сочиненіи философскаго характера, носящемъ греческое названіе «Athanasia (отъ греческаго «ἡ ἀθανασία») oder Gründe für die Unsterblichkeit der Seele», сказалась ясно эта особенность мышленія Болцано, не говоря ужъ о главномъ его философскомъ сочиненіи, о которомъ рѣчь впереди. Но это все характеризуетъ больше методъ Болцано.

Болцано, безусловно, очень много занимался математикой и съ этой стороны онъ больше извѣстенъ, чѣмъ философъ. Болѣе того, если взять численность его математическихъ произведеній и сравнить съ философскими, то преимущество останется на сторонѣ первыхъ. Конечно, это простое обстоятельство послужило причиной тому, что для исторіи философіи Болцано почти не существовалъ до самаго послѣдняго времени [2]). Причину этого чудовищнаго забвенія мы попытаемся найти впослѣдствіи. Теперь же надо отмѣтить, что занятія Болцано математикой не были простымъ любительскимъ дѣломъ, какъ онъ самъ говоритъ [3]). Болцано оставилъ замѣтный слѣдъ въ математикѣ: онъ считается однимъ изъ основополагателей теоріи функцій [4]).

Чѣмъ же математика такъ привлекала Болцано? Отвѣтъ на это мы найдемъ на той же страницѣ цитированной уже автобіографіи. «Моя склонность къ математикѣ, говоритъ Болцано, покоилась такимъ образомъ, собственно, на ея спекулятивной

---

[1]) M. I. Fesl—одинъ изъ близкихъ учениковъ Болцано; ему принадлежитъ: „Professor B. Bolzano". Wiener Zeitung, 13, Februar 1849 и др.

[2]) Насколько мнѣ извѣстно, только два историка философіи упоминаютъ о Болцано: I. E. Erdmann. Grundriss d. Geschichte d. Phil. 4 изд. 1896 Berlin II § 305 стр. 414; R. Falckenberg. Geschichte d. Philosophie 6 изд. 1908 стр. 561. Замѣчательно, что такой вдумчивый историкъ философіи, какъ Виндельбандъ, и не подозрѣваетъ о существованіи великаго философа.

[3]) B. Bolzano. Lebensbeschreibung, изданное и объясненное I. M. Fesl'емъ, стр. 19.

[4]) См. объ этомъ H. A. Schwar. Journ. für Math. кн. LXXIV стр. 221.

части, т.-е. я цѣнилъ въ ней только то, что одновременно было философіей». Это мѣсто не оставляетъ сомнѣнія въ томъ, что Болцано никогда не былъ исключительно математикомъ, какъ до самаго послѣдняго времени думали про него. Болцано былъ столько же математикомъ, сколько и философомъ, столько же философомъ, сколько и теологомъ, физикомъ, экономистомъ, политикомъ и т. д. Для доказательства этого положенія было бы вполнѣ достаточно перечесть его главныя произведенія по всѣмъ указаннымъ отраслямъ. Главнымъ философскимъ произведеніемъ Болцано безспорно является его «Wissenschaftslehre» [1]). Это—произведеніе грандіозное по своей величинѣ и замыслу. Оно посвящено исключительно логикѣ и ставитъ своей цѣлью обосновать ее совершенно поновому. Единство наукъ, утвержденное въ истинѣ—вотъ предметъ этой науки, поэтому логика и есть наукоученіе. Глубоко расходясь съ Кантомъ въ пониманіи задачъ логики, Болцано вовсе не думалъ, что со времени Аристотеля логика уже закончена въ существенныхъ чертахъ. Наоборотъ, онъ требуетъ живого содержанія для логики, и ея задачи усматриваетъ въ раскрытіи того единаго, что спаиваетъ науки въ цѣлое. Болцано былъ увѣренъ, что эта задача выходитъ за предѣлы каждой науки въ отдѣльности, а потому не получается ея рѣшеніе и какъ результатъ ихъ простого соединенія. Остается то живое въ научномъ творчествѣ, что впервые и дѣлаетъ возможнымъ объединеніе наукъ въ одно цѣлое, и потому ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть добыто, какъ *результатъ* такого соединенія. Вотъ этой задачѣ и удовлетворяетъ «наукоученіе». Изъ другихъ философскихъ сочиненій для ознакомленія съ пріемами мышленія и взглядами Болцано интересны: въ первомъ отношеніи «Athanasia [2]) и «Was ist Philosophie»—во второмъ. Изъ многочисленныхъ сочиненій теологическаго характера особенно замѣчательно «Lehrbuch der Religionswissenschaft». Это, собственно, собраніе его лекцій, изданныхъ анонимно. Для судьбы самого Болцано эти лекціи имѣли

[1]) Полное заглавіе этой книги Dr. B. Bolzanos Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und gröstenteils neuen Darstellung der Logik, mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter. Herausgegeben von mehreren seiner Freunde. Mit einer Vorrede von Dr. I. Ch. Heinroth. Sulzbach, Seidel. 1837.

[2]) Полное заглавіе—Dr. B. Bolzanos Athanasia oder Gründe für die Unsterblichkeit der Seele. Sulzbach, Seidel 1827.

немаловажное значеніе. Изъ математическихъ его сочиненій наибольшее значеніе для философіи имѣютъ «Dr. B. Bolzanos Paradoxien des Unendlichen» и т. д. [1]). Изъ простого знакомства съ видами работъ Болцано явствуетъ его многосторонность, сближающая его съ Лейбницемъ. О болѣе глубокихъ взаимоотношеніяхъ этихъ двухъ философовъ мы скажемъ ниже. Теперь же необходимо отмѣтить, что между ними поразительное сходство по широтѣ творческой мощи, накладывающей печать ихъ высокоодаренной индивидуальности на все, за что они ни брались. Останавливаясь пока только на выявленіи личности Болцано, слѣдуетъ признать, что никто изъ другихъ философовъ до него не могъ стать по своимъ даннымъ продолжателемъ дѣла Лейбница. Только у Болцано были для этого всѣ данныя и его вполнѣ справедливо называли «Лейбницемъ на богемской подкладкѣ». Всесторонность и поразительная ясность мысли, искренность убѣжденій и возвышенный до моральной точки зрѣнія взглядъ на знаніе—вотъ элементы, изъ которыхъ слагалась величавая личность Болцано.

Въ какое отношеніе стала къ нему офиціальная философія того времени? Годы отъ 1805—1820 были годами дѣятельности Болцано, какъ профессора теологіи, въ Пражскомъ университетѣ. Онъ пользовался большимъ уваженіемъ со стороны своихъ слушателей и за пятнадцать лѣтъ своей дѣятельности успѣлъ пріобрѣсть массу послѣдователей. Необходимо обратить особенное вниманіе на то, что даже своихъ сторонниковъ привлекалъ онъ не только чисто философскими идеями. Не говоря ужъ о противникахъ, представителяхъ офиціальной философіи, которые свысока третировали его математическій способъ мышленія, даже и сторонники были далеки отъ пониманія глубокаго значенія тѣхъ идей, которыя составили славу Болцано уже три четверти вѣка спустя. Это обстоятельство показываетъ намъ философскій вкусъ современниковъ Болцано. Болцано никогда не былъ боевой натурой и если онъ воодушевлялъ своихъ послѣдователей, то это выходило какъ-то само собой. Болцано од-

[1]) Перечисленіе и характеристика всѣхъ болѣе или менѣе выдающихся трудовъ Болцано довольно трудное дѣло. Желающіе могли бы найти довольно подробное перечисленіе произведеній Болцано въ книгѣ д-ра Бергманна „Das philosophische Werk Bernard Bolzanos“ съ стр. 212 и до конца книги.

нимъ фактомъ своего существованія, какъ оригинальный мыслитель и, слѣдовательно, отрицаніе современнаго авторитаризма и философской реакціи, воодушевлялъ всѣхъ истинныхъ любителей творческой мысли, еще не попавшихъ въ заколдованную сферу вѣрованія «по Гегелю или Шеллингу». Болцано, конечно, не упускалъ случая въ своихъ лекціяхъ, когда можно было критиковать «новѣйшій способъ философствованія въ Германіи», и его сатирическіе выпады по адресу философіи, «возрастающей въ своемъ числѣ вмѣстѣ съ ярмарками», глубоко западали въ душу его послѣдователей и слушателей. Но особенную роль сыграли его лекціи по теологіи, собранныя впослѣдствіи въ «Religionswissenschaft». Вѣсть о Болцано пронеслась по Европѣ и о немъ заговорили въ Ватиканѣ. Да и съ политической точки зрѣнія стали трактовать возрастающее вліяніе Болцано, какъ государственную опасность, и богемскій Лейбницъ былъ вынужденъ въ 1820 году оставить каѳедру.

Palágyi совершенно справедливо говоритъ, сравнивая Шопенгауэра и Болцано: «нужно противопоставить его (Болцано. *В. Н.*) Шопенгауэру, чтобы понять фундаментальную противоположность обѣихъ индивидуальностей; столь далеко оба, не признанные своими современниками, отличаются въ своемъ отношеніи къ послѣднимъ» [1]). И въ самомъ дѣлѣ стоитъ только окинуть умственнымъ взоромъ поведеніе Болцано послѣ его ухода изъ университета, его исполненныя искренности заявленія относительно «пустоты и ничтожности почета и славы» съ саркастическими тирадами Шопенгауэра по адресу хотя бы Гегелевской философіи, чтобы почувствовать указываемую Palagyi'емъ разницу. Исторія на сей разъ оказалась на службѣ у богини справедливости и, какъ бы въ вознагражденіе за смиреніе, вызвала Болцано изъ бездны забвенія, вознеся его на самый верхъ современнаго намъ философскаго строительства. Но какимъ образомъ такой выдающійся человѣкъ и геніальный философъ былъ столь основательно забытъ, что его пришлось почти «открывать» въ наши дни [2])?

Послѣ всего сказаннаго выше, мы могли бы предположить съ

---

[1]) Melchior Palágyi—„Kant und Bolzano“ eine kritische Parallele. Halle 1902 г. стр. VIII.

[2]) Честь этого открытія безусловно принадлежитъ Эдмунду Гуссерлю, ср. „Logische Untersuchungen“, особенно вторую половину первой части.

нѣкоторою вѣроятностью, что причины теоретическаго свойства были слѣдующія [1]): 1) вообще непониманіе современниками идеи Болцано, включая и близкихъ ему людей, и 2) сознательное отверженіе Болцано реакціонной философіей того времени. Въ доказательство перваго предположенія можно сослаться на то, что непосредственные ученики Болцано, напр., Fesl и др., сравнительно мало интересовались его чисто философскими произведеніями. Достаточно пересмотрѣть ихъ сочиненія, чтобы убѣдиться въ томъ, что великое философское дѣло Болцано осталось для нихъ непонятнымъ. Правда, самое появленіе на свѣтъ «Wissenschaftslehre»—дѣло друзей Болцано, и Heinroth даже попытался написать что-то въ родѣ предисловія къ нему, но это ровно ничего не доказываетъ. Зато, гдѣ только послѣдователи Болцано ни старались стать на защиту своего учителя, они упускали изъ виду его философское дѣло [2]). Правда, Прыгонскій, ученикъ и послѣдователь Болцано, пробовалъ писать и о философскихъ идеяхъ Болцано, но это явленіе сравнительно поздняго времени [3]).

И такое положеніе вещей вовсе не должно насъ удивлять: вѣдь вопросы, поставленные Болцано, не вошли во всеобщее сознаніе даже въ наше время. Споръ психологизма съ антипсихологизмомъ, борьба за предметъ логики и за обладаніе логикой—это тѣ же самые вопросы, какъ мы увидимъ дальше, которые питали душу Болцано. И вполнѣ понятно, что въ эпоху реакціи, проникшую во всѣ области живого творчества, идеи Болцано, блещущія оригинальностью, не были поняты. Нечего и говорить, что противники Болцано не захотѣли понять его. Отвергая свободу философской мысли, коснѣя въ тискахъ

---

[1]) Кромѣ *теоретическихъ* причинъ могли быть, конечно, и другія, которыя къ намъ прямого отношенія не имѣютъ; напр., для судьбы Болцано не лишены значенія съ тогдашней нѣмецкой точки зрѣнія, основанной на Шеллинго-Гегелевской философіи исторіи, его близкія связи со славянскимъ міромъ.

[2]) Ср. напр., два сочиненія, приписываемыя ближайшему другу Болцано Fesl'ю: „Schreiben eines kathol. Geistlichen“ 1828 г. „Krug und Bolzaro“. 1837 и много др.

[3]) Прыгонскій (Frihonsky Fr.) вообще очень видный послѣдователь Болцано; весьма интересно его сочиненіе „Neuer Anti-Kant oder Prüfung der Kritik der reinen Vernunft nach den in Bolzano's Wissenschaftslehe niedergelegten Begriffen 1850 г.

условности и авторитета, они не могли не объявить смертельнаго боя Болцано и, не встрѣтивъ сопротивленія съ его стороны, весьма легко устранили его съ арены исторіи. Правда, главному философскому произведенію Болцано было суждено появиться на свѣтъ, сравнительно, скоро; но достаточно посмотрѣть на внѣшнюю сторону книги, на архаическій шрифтъ и т. д. и эти, казалось бы, мелочи краснорѣчиво разскажутъ вамъ про печальный закатъ пассивнаго протестанта. Сторонники не сумѣли съ честью держать знамя своего учителя на подобающей высотѣ, и противникамъ удалось настолько основательно устранить имя Болцано, что цѣлыя поколѣнія философовъ сошли въ могилу, ничего не слыхавъ о величавомъ «богемскомъ Лейбницѣ», ничему у него не научившись.

II.

Задачи наукоученія.

Область истинъ есть организованное единство. Полаганіе одной части этой области есть детерминація другой. Безотносительно къ вопросу о томъ, въ какомъ направленіи ведется это полаганіе, единство раскрывается въ органической комплектности всей сферы истины. Разумѣется, этотъ вопросъ не маловаженъ. Болѣе того, онъ усложняется другимъ аналогичнымъ вопросомъ, имѣющимъ параллельное значеніе. Если допустить, а это слѣдуетъ допустить, что такое полаганіе осуществимо только въ одномъ направленіи, что отъ истины *A* можно перейти къ истинѣ *B*, но не наоборотъ, то и тогда вопросъ о многозначности этого слѣдованія истинъ не рѣшенъ. Конечно, единство истинъ внушаетъ намъ мысль, что полаганіе какъ-нибудь осуществилось, но въ такое пониманіе сразу привходитъ одинъ уже рѣшенный вопросъ, логическій, предшествующій всему анализу—вопросъ о данности истинъ. Не спѣша съ конкретнымъ рѣшеніемъ этого вопроса, о чемъ рѣчь ниже, необходимо допустить для нѣкоторыхъ провизорныхъ опредѣленій наличность таковой данности. Въ сторонѣ остается пока и вопросъ о характерѣ полаганія этого единства, о расчлененіи акта полаганія на составные моменты, о субъектѣ этого акта и т. д. [1]).

[1]) Wissenschaftslehre I, стр. 6.

Достаточно поразмыслить о единствѣ, которое дано въ наукѣ, чтобы придти къ мысли о высшемъ основаніи высшаго единства. Правда, каждая наука доказывается въ особыхъ «учебникахъ», имѣетъ свой собственный предметъ въ широкомъ смыслѣ слова, но эта спецификація, это различіе вовсе не можетъ мѣшать болѣе широкому пониманію науки [1]). Важно тутъ сосредоточить свое вниманіе не на одной какой-либо спеціальной наукѣ, заниматься не однимъ только «учебникомъ», а выйти за предѣлы каждой изъ нихъ, болѣе того, представить ихъ въ своей объединенности, въ суммѣ. Но и этого мало. Представить сумму всѣхъ наукъ возможно, по крайней мѣрѣ, въ идеѣ, и въ своей предметной связи, въ единствѣ объектовъ всѣхъ наукъ. Такое единство, поскольку оно осуществимо, не дастъ намъ ничего поучительнаго, такъ какъ единство объектовъ—это сумма объектовъ и только сумма, получаемая какъ результатъ сложенія, комплектъ объектовъ, а не комплектный объектъ. Только теоретическое обоснованіе, основаніе доказательствъ, создаетъ возможность единства. Эта сторона—обща всѣмъ наукамъ, она даже качественно идентична во всѣхъ наукахъ [2]).

На чемъ же основывается такая качественная идентичность основанія доказательствъ въ суммѣ всѣхъ наукъ? На томъ, что все это единство, все теоретическое обоснованіе, развертывающееся въ доказательствахъ науки, не что иное, какъ «развѣтвленіе единой области истины по отдѣльнымъ наукамъ». Наличность такого развѣтвленія утверждаетъ собой не только теоретическое единство обоснованія, но и впервые создаетъ возможность науки вообще. Въ каждой наукѣ дана намъ истина, но не какъ нѣчто самодовлѣющее. Органичность связи между истинами выводитъ насъ каждый разъ за предѣлы одной науки къ единству всѣхъ наукъ, вмѣстѣ взятыхъ. Наличность этой связи и необходимость ея утвержденія подсказываетъ мысль о возможности особыхъ правилъ, которымъ и подчиняется этотъ процессъ соединенія. Спрашивается: не могутъ ли эти правила сдѣлаться предметомъ особаго, самостоятельнаго изученія. Каждая спеціальная наука, взятая въ своей обособленности, конечно,

[1]) Названіе „учебникъ" всецѣло достояніе словоупотребленія Больцано, именно въ данномъ его примѣненіи. Запомнимъ, что этимъ словомъ Больцано обозначаетъ спеціальныя науки. W. ibid.

[2]) W. ibid., стр. 6.

не занимается изученіемъ этихъ правилъ. Зачастую она даже не подозрѣваетъ ихъ существованія. Научное творчество непосредственно, стихійно; оно чуждо рефлексіи, а только въ рефлексіи по поводу научнаго творчества и осуществимо изученіе тѣхъ правилъ, которымъ стихійно подчиняется научная, въ строгомъ значеніи слова, мысль. Предметъ, подлежащій изученію въ данномъ случаѣ—это сумма всѣхъ правилъ, составляющихъ теоретическія основы науки. Изъ этого опредѣленія сразу ясно: 1) что сама наука, въ строгомъ смыслѣ, только и возможна, благодаря правиламъ, высшее основаніе которыхъ въ истинѣ, и 2) ни одна наука не можетъ взяться за изученіе этихъ правилъ еще и потому, что сама задача, въ своей постановкѣ, шире задачъ каждой отдѣльной спеціальной науки [1]).

Поэтому изученіе правилъ соединенія отдѣльныхъ развѣтвленій истинъ по спеціальнымъ наукамъ можетъ стать предметомъ особой дисциплины. Но ясное дѣло, что эта дисциплина должна сама отличаться отъ спеціальныхъ наукъ. Во-первыхъ, ея предметъ качественно отличается отъ предмета другихъ. Ни одна наука не можетъ заняться его изученіемъ, такъ какъ не только количественно онъ выходитъ за ея предѣлы, какъ спеціальной науки, но и содержитъ еще нѣчто большее, именно синтезъ развѣтвляющихся по всѣмъ наукамъ единствъ. Этотъ количественный и качественный моментъ, создавая совершенно особый объектъ для новой дисциплины, строго конституируетъ ея предметъ. Но этого мало. Мы видимъ, во-вторыхъ, что сумма условій, изложенныхъ въ новой дисциплинѣ только впервые, и дѣлаетъ возможной самую науку. Это обстоятельство окончательно выводитъ новую дисциплину изъ строя другихъ наукъ. Новая наука—наука о наукѣ или «наукоученіе» [2]).

«Я позволю себѣ, говоритъ Больцано, эту науку, которая насъ учитъ обоснованію прочихъ наукъ (собственно только ихъ учебниковъ) назвать нѣмецкимъ словомъ «Wissenschaftslehre». И это названіе присвоено новой дисциплинѣ именно потому, что въ ней излагаются всѣ тѣ правила, которыми пользуется спеціальная наука, или, вѣрнѣй, которыя лежатъ въ основѣ спеціальныхъ наукъ «при дѣленіи единой сферы истины по отдѣль-

---

1) Ibid., стр. 6.

2) Ibid., стр. 6—7.

нымъ наукамъ и при доказательствѣ ихъ въ своихъ учебникахъ» [1]).

Есть еще одна черта у новой науки, которая должна быть здѣсь же отмѣчена; это вопросъ о практическомъ характерѣ наукоученія.

Наукоученіе не есть исключительно теоретическая дисциплина. Несмотря на то, что его предметъ теоретическое единство, оно заключаетъ въ себѣ и практическій моментъ. Но ясное дѣло, что во второмъ своемъ значеніи наукоученіе можетъ выступить только во вторичномъ порядкѣ, когда логически уже рѣшенъ вопросъ касательно его теоретическаго объема и цѣнности. Въ самомъ дѣлѣ, практическое примѣненіе логически предполагаетъ, въ числѣ другихъ моментовъ, моментъ наличности того, что примѣняется. Отсюда, конечно, далеко до выработки «рецепта» для практической дѣятельности. Задача наукоученія настолько широка, что не допускаетъ такого узкаго пониманія и задачъ практики. Рѣчь можетъ итти въ данномъ случаѣ только о логическомъ приматѣ нѣкотораго комплекса теоретически обоснованныхъ цѣнностей, которыя создаютъ фактическую возможность фактической дѣятельности. Это положеніе настолько очевидно, что едва ли можно приписать человѣку, утверждающему такой логическій приматъ, намѣреніе дать «рецептъ» на всякій случай примѣненія. Говоря о практическомъ примѣненіи какого-либо теоретическаго положенія, мы, во-первыхъ, уже предполагаемъ такое положеніе, какъ первоначальную логическую данность, и во-вторыхъ, эта данность должна быть обоснованной цѣнностью. Поэтому, въ данномъ случаѣ, рѣчь идетъ и не объ ограниченности человѣческихъ способностей, которыя всегда нуждаются въ указаніяхъ и поправкахъ собранныхъ въ единство теоретическихъ правилъ [2]). Переходя къ практическому моменту, наукоученіе уже конституировало теоретическій, и въ очевидности и логической неизбѣжности такого предшествованія и заклю-

---

[1]) Ibid., стр. 7.

[2]) Гуссерль впервые высказалъ, что опредѣленіе Больцано задачъ „наукоученія“ скорѣе похоже на рецептъ, чѣмъ на опредѣленіе. Поправка д-ра Gothardt'a, ссылающагося на ограниченность человѣческихъ способностей, какъ на предпосылку практическаго момента, доказываетъ, какъ видно изъ сдѣланнаго выше изложенія, полнѣйшее непониманіе имъ духа наукоученія Больцано. См. „Bolzanos Lehre vom Satz an sich, стр. 1.

чается огромное значеніе одновременнаго синтеза и различенія теоретическаго и практическаго момента нормы [1]).

Наукоученіе ведетъ предварительный анализъ развѣтвленія истинъ по отдѣльнымъ наукамъ для того, чтобы при доказательствахъ и обоснованіи теоретическихъ положеній вести дѣло цѣлесообразно. Это—уже обозначаетъ внесеніе въ новую дисциплину нормативно-практическаго момента. Иначе и быть не можетъ. Практическое использованіе знанія всегда предполагаетъ критически провѣренное знаніе, въ противномъ случаѣ цѣна такого «знанія» равна нулю. Болѣе того, переходя къ дѣйствію, къ практикѣ, мы уже обладаемъ такимъ знаніемъ. И точно такъ же стоитъ дѣло со всякимъ примѣненіемъ. Практика построенія научныхъ доказательствъ должна протекать подъ контролемъ теоретическихъ правилъ и эти послѣднія, выступая какъ нормы, должны представлять собой вполнѣ опредѣленную, квалифицированную какъ истина, теоретическую цѣнность. Поэтому первая теоретическая задача наукоученія логически предшествуетъ второй. Конечно, наука существовала и до наукоученія и фактически не наукоученіе дѣлаетъ возможной науку. Непосредственное творчество науки протекаетъ безъ рефлексіи, но когда по поводу этой дѣятельности начинается репродуктивная рефлексія, открывающая возможность критическому анализу, то научная работа дѣлается сознательнѣй. Болѣе того, наукоученіе даетъ возможность оцѣнить эту работу въ свѣтѣ нормативныхъ положеній. И этимъ цѣлесообразность дальнѣйшей работы дѣлается еще очевиднѣе. Такимъ образомъ, наукоученіе слагается изъ двухъ моментовъ: теоретическаго и практическаго. Теоретическое, въ свою очередь, имѣетъ своимъ предметомъ единство истины, со всѣми своими связями и отношеніями, и основанное на этомъ единство связи теоретическаго обоснованія науки. Оно изслѣдуетъ тѣ правила, которыя лежатъ въ основаніи перехода отъ единой области истинъ къ истинамъ, развѣтвленнымъ по отдѣльнымъ наукамъ, и наоборотъ. Другую сторону наукоученія составляетъ практическое примѣненіе его теоретическихъ положеній для улучшенія построенія научныхъ доказательствъ. Здѣсь наукоученіе не теорія, а искусство (Kunstlehre) [2]).

---

[1]) W., стр. 7.

[2]) Ср. также W. I, стр. 21.

UNIVERSITY OF ILLINOIS LIBRARY.

Наукоученіе ставитъ себѣ очень широкія задачи, но главное въ теоретическомъ отношеніи—это показать связь тѣхъ правилъ, по которымъ доказывается наука въ различныхъ учебникахъ. Теоретическое единство здѣсь еще не подчеркивается, но оно безусловно составляетъ всю основу [1]). Но единство науки и научныхъ доказательствъ, развертывающееся въ суммѣ всѣхъ наукъ, есть единство истины. Вѣдь каждая отдѣльная наука не что иное, какъ развѣтвленіе des gesammten Gebietes der Wahrheit. Поэтому, изученіе правилъ, которымъ подчинено осуществленіе единства науки, всецѣло зависитъ отъ лежащей въ основаніи ея истины. Истина—это высшее организованное единство и, ложась въ основаніе наукъ, истина придаетъ этотъ характеръ организованности суммъ всѣхъ наукъ. Единство науки и обоснованность его теоретическихъ построеній опирается, какъ на высшее основаніе, на истину. Такое положеніе съ необходимостью приводитъ къ допущенію, что центръ тяжести всего наукоученія—теорія истины.

Но этого мало. Теорія истины, въ томъ видѣ, какой она получитъ ниже, не можетъ быть разработана сама по себѣ, независимо отъ очень сложныхъ пропедевтическихъ изысканій. Дѣло начнется, разумѣется, съ простого высказыванія, затѣмъ путемъ анализа содержанія высказыванія будетъ установлено ученіе о «положеніи въ себѣ». Отъ «положенія въ себѣ» прямой логическій переходъ къ «истинамъ въ себѣ». Но этимъ еще не все сдѣлано. Построеніе теоріи «истины въ себѣ» было бы не закончено безъ указанія условія фактической осуществимости въ нашемъ сознаніи перехода отъ «истинъ въ себѣ» къ познаннымъ истинамъ. Эти три элемента и составляютъ тотъ фундаментъ, на которомъ строится все наукоученіе.

III.

Теорія „положенія въ себѣ".

Всякое высказываніе есть пространственно-временная данность, поскольку рѣчь идетъ о реальномъ процессѣ высказыванія. Это

---

[1]) Нѣкоторые полагаютъ, что теоретически единство науки не было предметомъ наукоученія Больцано, что онъ больше обращалъ вниманіе на теорію истины. Изъ текста видно, что этотъ взглядъ ошибоченъ; единство истины

обыкновенная рѣчь, высказывающая любое положеніе, которое можетъ быть правильнымъ (истиннымъ) или ложнымъ. Большею частью высказываніе состоитъ изъ цѣлаго предложенія, но нерѣдко дѣло обходится и однимъ словомъ. Но покамѣстъ необходимо остановиться на самомъ главномъ свойствѣ высказыванія и ужъ послѣ подвергнуть детальному анализу его содержаніе по составу. Это первое свойство высказыванія и заключается въ томъ, что въ немъ не только что-либо высказывается просто, а утверждается или отрицается. При этомъ слѣдуетъ имѣть въ виду, что для предварительнаго анализа, имѣющаго значеніе введенія къ теоріи истины, вовсе не важно фиксировать только истинныя сужденія, правильныя высказыванія. Вообще, вопросъ объ истинѣ пока оставленъ въ сторонѣ. Научный анализъ начинается съ простого высказыванія и первый шагъ въ сторону развитія теоріи истины сводится къ анализу содержанія высказыванія [1]).

Высказываніе есть «высказанное положеніе», т.-е. нѣкоторое положеніе, нѣкоторое значеніе облекается въ словесную форму, высказывается здѣсь и теперь въ опредѣленномъ пунктѣ пространства и времени. Если мы возьмемъ слѣдующее сочетаніе словъ: «Богъ есть вездѣсущъ», то мы, по совершеніи такого соединенія въ живой рѣчи, получимъ высказываніе, такъ какъ въ немъ высказывается нѣкоторое положеніе. Болѣе того, въ данномъ высказываніи мы имѣемъ дѣло съ истиной; но, чтобы показать, что въ данномъ случаѣ это не имѣетъ значенія, необходимо привести другое высказываніе, въ родѣ: «четыреугольникъ—круглъ». Это положеніе—завѣдомо ложное, тѣмъ не менѣе оно, какъ «высказанное положеніе», имѣетъ такую же цѣнность, какъ и истинное. Конститутивнымъ признакомъ высказыванія является утвержденіе или отрицаніе; поэтому простое соединеніе двухъ или больше представленій еще не создаетъ положенія. Я могу сказать «вездѣсущій Богъ» или «круглый четыреугольникъ», но въ данномъ случаѣ кромѣ словъ мы ничего не имѣемъ. Такое сочетаніе даетъ только одни представленія, которыя собствен-

---

въ конечномъ счетѣ опредѣляло и единство науки и вообще строгое дѣленіе въ данномъ пунктѣ не въ духѣ Больцано. Подробнѣй ниже въ гл. о Гуссерлѣ. Ср. Gothardt цит. соч., стр. 103—104.

[1]) W. I., 76.

[2]) Ibid., 77.

ной своей силой еще не въ состояніи составить положенія, въ какомъ бы порядкѣ мы ихъ ни располагали. Поэтому настоящее положеніе мы имѣемъ только тамъ, гдѣ намъ дано или утвержденіе, или отрицаніе.

«Высказанное положеніе» логически предполагаетъ невысказанное или просто положеніе. Говоря иначе, въ одномъ и томъ же актѣ высказыванія подчеркивается то, о чемъ высказывается. Это—предметъ высказыванія. Но пока этотъ предметъ не высказанъ, онъ остается въ себѣ, поэтому и невысказанное положеніе есть «положеніе въ себѣ». Однако, слѣдуетъ имѣть въ виду, что невысказанность положенія не равняется тому, что оно намъ не стало извѣстно—такое толкованіе здѣсь недопустимо. Невысказанность въ данномъ случаѣ равняется невысказываемости. Дѣло въ томъ, что въ данномъ «высказанномъ положеніи» намъ дано его значеніе, «смыслъ». Этотъ смыслъ логически вовсе не связанъ съ тѣми словами, въ которыя облекается все предложеніе. Это аксіоматически ясное положеніе доказывается хотя бы тѣмъ, что одно и то же значеніе можетъ быть высказано на нѣсколькихъ языкахъ. Безотносительно къ измѣненію словесной формы, значеніе, смыслъ остается тотъ же. Эта независимость содержанія высказыванія отъ формы высказыванія даетъ возможность отличить значеніе положенія отъ акта высказыванія. Такимъ путемъ мы и придемъ къ «положенію въ себѣ» [1]).

Вся задача наукоученія сводится пока къ выполненію такого различенія между актомъ высказыванія и содержаніемъ высказыванія. Во имя этого различенія онъ оставляетъ въ сторонѣ вопросъ объ истинности или ложности «положенія въ себѣ». Изъ дальнѣйшаго будетъ ясно, что послѣднее вовсе не такъ маловажно для окончательныхъ цѣлей наукоученія, но пока не лишне ввести во всеобщее сознаніе возможность и правомѣрность указаннаго различенія. И въ самомъ дѣлѣ: развѣ словесная форма положенія—«Богъ вездѣсущъ» и смыслъ, значеніе его—одно и то же? Эта разница настолько ясна, что едва ли

[1]) Въ оригиналѣ опредѣленіе Болцано звучитъ такъ: „Unter einem *Satze an sich* (Bolz) verstehe ich nur irgendeine Aussage, dass etwas ist, oder nicht ist; gleichviel, ob diese Aussage wahr oder falsch ist; ob sie von irgend jemand in Worte gefasst, oder nicht gefasst, ja auch im Geiste nur gedacht oder nicht gedacht worden ist". W. § 19, стр. 77.

кто рѣшится утверждать противоположное. Вѣдь въ одномъ случаѣ мы имѣемъ реальный психическій процессъ высказыванія, опредѣленный временно и пространственно, а въ другомъ—смыслъ, значеніе положенія. Мы можемъ спрашивать объ этомъ положеніи, безотносительно къ тому, разсматриваетъ его кто-либо или нѣтъ, вообще безотносительно къ познающему субъекту. И поскольку мы способны совершенно отвлечься отъ познающаго субъекта, поскольку разсматриваемое положеніе не ставится нами въ связь съ реальнымъ психологическимъ процессомъ акта высказыванія, постольку мы имѣемъ «положеніе въ себѣ». Конечно, при этомъ можно было бы возразить, что поскольку я самъ мыслю любое положеніе, то тѣмъ самымъ я свожу къ нулю мое отвлеченіе отъ другихъ познающихъ субъектовъ и въ конечномъ счетѣ имѣю дѣло съ «высказываемымъ положеніемъ». Но, предвидя такое положеніе, наукоученіе имѣетъ наготовѣ понятіе Бога, котораго оно можетъ поставить на мѣсто человѣческаго субъекта, и, разумѣется, условія совершенно измѣняются. Правда, въ буквальномъ смыслѣ мы и здѣсь не имѣемъ «положенія въ себѣ»; положеніе не остается абсолютно невысказаннымъ, абсолютно въ себѣ только отъ того, что оно перестало быть предметомъ высказыванія человѣка. Оставляя въ сторонѣ проблематичность познанія Богомъ не только истинъ, но и заблужденій, мы все же должны признать, что и понятіе Бога, и вообще вся эта аргументація имѣетъ не доказательное, а объяснительное значеніе. Важно уяснить самый характеръ постановки вопроса, и ссылка на Бога какъ разъ вводитъ моментъ независимости содержанія, положенія въ себѣ отъ наличности познающаго субъекта, поскольку рѣчь идетъ о нашемъ человѣческомъ познаніи [1]).

Коренная разница, существующая между высказываніемъ, какъ актомъ, и содержаніемъ высказыванія, какъ «положеніемъ въ себѣ», станетъ особенно ясной, если мы посмотримъ на другую сторону дѣла. Высказываніе есть, какъ мы уже говорили, психическій, реальный процессъ. Поэтому высказываніе имѣетъ вполнѣ опредѣленную форму бытія. Какъ реальность—оно имѣетъ наличное бытіе, какъ процессъ—оно развертывается во времени. Ему принадлежатъ всѣ аттрибуты пространственно-временнаго

[1]) W. I., 77.

опредѣленія. Актъ высказыванія начинается въ моментъ *A* и кончается въ моментъ *B*—это необходимое слѣдствіе изъ той формы бытія, которая присуща акту, какъ таковому. Если данъ моментъ вполнѣ опредѣленный, когда актъ высказыванія наличенъ, то не менѣе ясно и то, что наступаетъ моментъ, когда его уже нѣтъ больше. Высказываніе, какъ психическій процессъ, закончилось, и дальше не простирается его бытіе. Словомъ, актъ высказыванія временененъ, а потому и преходящъ. Я могъ бы, конечно, снова и снова производить тотъ же актъ высказыванія, но, ясное дѣло, что преодолѣть этимъ путемъ ограниченность во времени никакъ нельзя. Во-первыхъ, повторить тотъ же актъ—это только говорится на словахъ; на дѣлѣ репродукція актовъ высказыванія никогда не бываетъ тождественной. Каждый новый актъ, какъ психически-реальный процессъ, совсѣмъ ужъ не таковъ, каковъ онъ былъ раньше. Не входя въ ближайшее разсмотрѣніе вопроса, можно сослаться хотя бы только на ту легкость, съ которой связаны репродуцированные акты, что одно уже достаточно мѣняетъ психологическія условія выполненія акта. Во-вторыхъ, если бы даже мы и допустили психологическую возможность систематической репродукціи, то и тогда необходимо признать, что между первымъ актомъ и репродуцированнымъ всегда остается промежутокъ времени, когда акта высказыванія нѣтъ. Достаточно одного такого момента, чтобы опровергнуть всякую попытку предицировать реальному акту внѣвременное бытіе [1]).

Совершенно иначе обстоитъ дѣло съ содержаніемъ акта со значеніемъ. Содержаніе моего высказыванія: «Богъ—вездѣсущъ» всегда одно и то же. Прежде всего оно независимо отъ реальнаго акта высказыванія. Справедливость этого утвержденія съ очевидностью вытекаетъ изъ того, что содержаніе, смыслъ высказыванія совершенно не измѣняется въ зависимости отъ числа высказывающихся. Высказываются ли десять или сто человѣкъ, содержаніемъ всегда будетъ положеніе: «Богъ—вездѣсущъ». Но этого мало; сколько разъ я ни возвращался бы мысленно къ тому же положенію, оно всегда будетъ имѣть одинъ и тотъ же смыслъ. Да не только я, но и любой другой субъектъ, только видоизмѣняя реальныя условія, облекалъ бы въ словесную форму

[1]) Ibid., стр. 78.

одно и то же содержаніе. Математическій примѣръ сдѣлалъ бы ту же мысль еще яснѣй. Возьмемъ Пиѳагорову теорему. Во-первыхъ, содержаніе ея, какъ извѣстнаго положенія, отнюдь не измѣняется въ зависимости отъ числа лицъ, дѣлающихъ ее предметомъ своего мышленія. Въ классѣ могутъ сидѣть сорокъ человѣкъ учениковъ, и отъ этого, при доказываніи названной теоремы, мы вовсе не имѣемъ дѣла съ сорока теоремами. Во-вторыхъ, Пиѳагорова теорема не измѣняется въ своемъ содержаніи отъ числа вѣковъ, протекшихъ со времени ея перваго конструированія. Такимъ образомъ, два признака характеризуютъ «положеніе въ себѣ»—независимость отъ реальнаго акта и внѣвременность [1]).

Выяснивъ разницу между реальнымъ актомъ и содержаніемъ акта, мы легко вникнемъ въ суть раскрывающейся передъ нами проблемы: какова форма существованія «положенія въ себѣ», иначе, существуетъ ли оно воообще? Мы могли бы сказать словами Болцано, что «на этомъ основаніи нельзя приписать *положеніямъ въ себѣ* (Болцано) никакого наличнаго бытія (Dasein) (никакого существованія или дѣйствительности). Только мыслимое или утверждаемое положеніе, т.-е. только мысль о положеніи или, что все равно, *сужденіе*, содержащее опредѣленное положеніе, имѣетъ наличное бытіе (Dasein) въ умѣ существа, которое мыслитъ или судитъ; положеніе же въ себѣ, которое составляетъ содержаніе мыслей (Gedankens) или сужденія, не есть что либо существующее» [2]). Такое рѣшеніе вопроса, какъ мы уже говорили, вовсе не является чѣмъ-то неожиданнымъ. Важно имѣть въ виду, что Болцано не отрицаетъ за «положеніемъ въ себѣ» бытіе (Sein), а только наличное бытіе (Dasein). Не даромъ, поэтому, онъ поясняетъ въ скобкахъ свое словоупотребленіе. Онъ слишкомъ ясно даетъ знать, что наличное бытіе равняется существованію дѣйствительности [3]). Это подчеркиваніе находится въ

---

[1]) W. I, 78.

[2]) Ibid., 78.

[3]) Насколько мнѣ извѣстно, ни одинъ изъ авторовъ, посвятившихъ свои труды Болцано, не остановился на этомъ различеніи между Sein и Dasein. Во-первыхъ, что эти два понятія у Болцано не совпадаютъ, видно хотя бы изъ того, что въ такомъ случаѣ „истина въ себѣ“, тоже непричастная бытію, обратилась бы въ „ничто“, а не въ „нѣчто“; во-вторыхъ, вѣдь эпоха Болцано—время расцвѣта гегельянской философіи, гдѣ эти понятія далеко не однозначны.

связи съ развитымъ выше опредѣленіемъ «положенія въ себѣ». Вѣдь содержаніе противопоставляется акту, т.-е. то, что признается за актомъ, отрицается за содержаніемъ, и наоборотъ. Актъ обладаетъ всѣми признаками дѣйствительнаго наличнаго существованія; онъ опредѣляется временно и пространственно. Ни одного изъ этихъ признаковъ нѣтъ за содержаніемъ; поэтому содержаніе не существуетъ, не имѣетъ наличнаго существованія.

«Положеніе въ себѣ» можетъ быть предметомъ разсмотрѣнія, независимо отъ того акта, въ которомъ оно полагается. Такое пониманіе составляетъ психологическую предпосылку построенія наукоученія. Анализъ начинается съ простого, обиходнаго высказыванія; ему присуще пространственно-временное опредѣленіе. Это реальный и вдобавокъ цѣльный процессъ. Выполняя актъ высказыванія, Богъ вездѣсущъ, я вовсе не произвожу никакого дѣленія въ единомъ актѣ. Въ непосредственномъ процессѣ высказыванія нѣтъ никакого подраздѣленія; мы слишкомъ бываемъ заняты тѣмъ, что высказываемъ, предметомъ высказыванія, чтобы часть вниманія удѣлять параллельной дѣятельности подраздѣленія единаго акта. Да этой параллельной дѣятельности и нѣтъ до тѣхъ поръ, пока длится процессъ непосредственнаго высказыванія. Всякое высказываніе, какъ психическій феноменъ, есть такое единство, и нарушеніе этого единства было бы прекращеніемъ и самой дѣятельности. Какъ же возможно «положеніе въ себѣ». Отдѣленіе отъ реальнаго процесса высказыванія, да и отъ субъекта вообще, является, какъ мы знаемъ логической предпосылкой возможности «положенія въ себѣ». Но возможно ли само это отдѣленіе?

Настаивая на необходимости различенія между актомъ высказыванія и содержаніемъ, наукоученіе вплотную подошло къ одной проблемѣ, рѣшеніе которой должно было имѣть большое значеніе для всѣхъ дальнѣйшихъ построеній: это проблема абстракціи. Насколько эта проблема стала очередной задачей наукоученія видно изъ вышеизложеннаго. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь для полученія «положенія въ себѣ» мы начинаемъ съ обыденнаго высказыванія. Послѣднее—реальный, психическій процессъ и, чтобы получить изъ него, заключающееся въ немъ содержаніе, необходимо совершить актъ выдѣленія, расщепленія. Изъ реально даннаго выдѣляется «значеніе», безусловно чуждое на-

личной реальности. Этотъ актъ весьма похожъ на абстрагирующій, но не составляетъ его. Проблема въ томъ и заключается, что обычная абстракція въ данномъ случаѣ далеко не причемъ. Мы слыхали отъ самого Больцано, что «положеніе въ себѣ» не имѣетъ дѣйствительности, наличнаго бытія, но отъ этого еще далеко до отрицанія за нимъ всякой реальности. Наличное бытіе не исчерпываетъ бытія вообще, и мы еще увидимъ, что ни «положеніе въ себѣ», ни «истина въ себѣ» не обращаются въ «нѣчто» отъ того, что за ними отрицается наличное бытіе (Dasein). «Положеніе въ себѣ» есть значеніе, обладающее внѣвременнымъ бытіемъ, и въ этомъ видѣ за нимъ далеко не отрицается реальность вообще. Болѣе того, это—реальность высшаго порядка, непреходящая, независимая отъ условій времени и мѣста. Это—реальность первичная, только временно входящая, какъ составная часть, во множественность реальныхъ же (эмпирически опредѣленныхъ) актовъ высказыванія. Такая особенность условій далеко не подходяща для развитія обычной абстрагирующей дѣятельности. Достаточно принять во вниманіе хотя бы то обстоятельство, что «положеніе въ себѣ», какъ значеніе, вовсе не является результатомъ абстракціи. Логическое «положеніе въ себѣ», какъ вполнѣ опредѣленная реальность, дана до абстракціи. Далѣе, реальность «положенія въ себѣ» вполнѣ опредѣленная данность, не претерпѣвающая въ своей интенсивности никакихъ измѣненій въ зависимости отъ акта абстракціи. Указаніе этихъ двухъ моментовъ вполнѣ достаточно для того, чтобы особенность условій въ отношеніи къ «положеніямъ въ себѣ» стала вполнѣ понятной. Поэтому наукоученіе въ ученіи о «положеніи въ себѣ», объ «истинѣ въ себѣ», неизбѣжно приводитъ къ проблемѣ абстракціи. Болѣе того, чувствуется необходимость совершенно новой разработки ея, принявъ во вниманіе недостатки обычныхъ теорій. Но наукоученіе только привело къ названной проблемѣ, не давъ ея рѣшенія [1]).

Что касается вопроса о возможности совершенія названнаго расчлененія, то наукоученіе облегчаетъ рѣшеніе вопроса подчеркиваніемъ того, что «положеніе въ себѣ» не имѣетъ реальнаго

[1]) Въ подтвержденіе сдѣланнаго предположенія можно сослаться на Гуссерля. Онъ то и попробовалъ развить такую теорію абстракціи, чтобы открыть возможность къ „идеаціи“ истины, какъ идеально-значимаго предмета. Ср. Log. Unter. II, 106—18.

(наличнаго) существованія. Тѣмъ не менѣе Больцано вовсе не былъ склоненъ признавать «положеніе въ себѣ» «за-ничто». Онъ говоритъ, что хотя положеніе въ себѣ и не есть что-то существующее, но тѣмъ не менѣе оно представляетъ собой нѣчто». Это «нѣчто»—смыслъ, значеніе высказываемаго положенія и его вполнѣ можно отдѣлить отъ реальнаго акта. Мы видѣли выше, что содержаніе вполнѣ независимо отъ реальнаго акта. Эта независимость облегчаетъ дѣленіе единаго акта на два момента: на самый актъ и на содержаніе. Съ другой стороны, осуществимость такого различенія вовсе не дѣлаетъ неосуществимой ихъ соединеніе, какъ будто рѣчь идетъ объ однихъ и тѣхъ же предметахъ. Вѣдь разъединеніе и соединеніе даннаго въ единомъ актѣ не можетъ быть признано за парализующія другъ друга дѣятельности, такъ какъ въ обоихъ случаяхъ рѣчь идетъ о совершенно разнородныхъ явленіяхъ. «Соединеніе» акта съ содержаніемъ — это непосредственная дѣятельность, чуждая всякой рефлексіи, дѣятельность, какъ живой процессъ. «Разъединеніе», наоборотъ, и есть именно рефлективная дѣятельность, вторичная по своему характеру, а потому ничего не мѣняющая въ первой. Если мы признаемъ эту точку зрѣнія, то вопросъ о возможности выдѣленія «положенія въ себѣ» изъ реальнаго (наличнаго) акта высказыванія рѣшается положительно [1]).

Подчеркиваніе смысла, «значенія» высказываемаго положенія указываетъ на оригинальность постановки вопроса, совершаемой наукоученіемъ. И эта оригинальность находится въ связи съ раздѣленіемъ всей изслѣдуемой области на двѣ части: на ученіе объ элементахъ новой науки, и на ученіе о практическомъ характерѣ примѣненія нормъ, дедуцируемыхъ въ первой части работы [2]). Примѣненіе этихъ нормъ предполагаетъ реальный процессъ мышленія, въ которомъ и преслѣдуется цѣль, состоящая въ мышленіи согласно съ требованіями нормъ. Но это

---

[1]) Изъ нѣмецкихъ писателей, затрогивающихъ этотъ вопросъ, слѣдуетъ отмѣтить Gothardt'a и Bergmann'a. Первый считаетъ теорію абстракціи уже данной у Больцано въ видѣ обычныхъ теорій—ср. „Bolzanos Lehre von Satz an sich", ср. 18–20. Второй, совершенно не понявъ постановки вопроса у Больцано, объявляетъ „положеніе въ себѣ" за метафизическую реальность—см. H. Bergmann „Das philosophische Werk B. Bolzanos стр. 16–1909 г.

[2]) W. I, 6–7.

обстоятельство не должно вводить насъ въ заблужденіе относительно характера научнаго анализа въ предѣлахъ ученія объ элементахъ. Этотъ анализъ и направленъ, какъ мы знаемъ, на содержаніе акта высказыванія, на его смыслъ. «Положеніе въ себѣ»—прямой объектъ ученія объ элементахъ теоретическаго наукоученія, совершенно отвлекающагося отъ реальнаго психическаго процесса, сопровождающаго облеченіе положенія въ словесную форму. Правда, оно еще само недифференцировано, въ немъ одинаково утверждаются какъ истинныя такъ ложныя положенія, но такое расчлененіе дѣло дальнѣйшаго анализа, ничуть не измѣняющаго направленіе анализа. Важно то, что предметъ изученія не реальный процессъ, не психическій феноменъ, а содержаніе, смыслъ высказыванія [1]).

Рѣшительное подчеркиваніе такого различенія, открывающее собой все своеобразіе построенія наукоученія, не должно, однако, внушать намъ мысль, что реальный психическій процессъ, по крайней мѣрѣ въ предѣлахъ, относящихся къ «психологіи логическихъ основныхъ фактовъ» [2]), не занимаетъ наукоученіе. Такое мнѣніе было бы въ корнѣ ошибочно [3]). Достаточно вспомнить о томъ, что не послѣднее мѣсто среди задачъ наукоученія занимаетъ практическое приложеніе теоретическихъ нормъ, что это приложеніе осуществимо не иначе, какъ въ реальномъ научномъ мышленіи, то приближающемся къ этимъ нормамъ, то удалявшимся отъ нихъ, чтобы сразу стало яснымъ, что вопросъ о «психологіи мышленія» также занимаетъ наукоученіе. Опредѣляя задачи логики, которую наукоученіе призвано смѣнить, Больцано говоритъ: логика должна учить насъ тому, подъ какимъ видомъ наше знаніе можетъ быть соединено въ настоящую научную цѣльность (in ein echt wissenschaftliches Ganze); она должна поэтому учить насъ тому, какъ можетъ быть найдена

---

[1]) Больцано, какъ видно изъ изложенія, поставилъ вопросъ о предметѣ логики съ такою же научною строгостью, съ какою онъ является нашему времени въ спорѣ между психологистами и антипсихологистами. Несмотря на это, въ его дедукціяхъ, какъ мы ниже увидимъ, очень много психологизма. Ср. Michaltschen, Philosophische Studien, 1909, стр. 37, 60, 91 и др.

[2]) Заимствовано у G. Gomperz'a—заглавіе одного изъ его произведеній юности: „Psychologie d. logischen Grundthatsachen".

[3]) Сфера примѣненія нормъ—сфера становленія „генезиса" научнаго знанія. Она, какъ признаетъ самъ Больцано, насквозь психологистична W. I, 13.

истина и открыта ложь и т. д. Но она не можетъ сдѣлать всего этого безъ точнаго разсмотрѣнія способа, какимъ человѣческій духъ доходитъ до своихъ представленій и познаній; итакъ, она должна использовать для доказательствъ своихъ ученій и правилъ тѣ положенія, которыя трактуютъ, напр., о нашей силѣ представленія, о памяти, о богатствѣ ассоціаціи идей, (von dem Vermögen der Assoziation der Ideen), о силѣ воображенія и т. д.» [1]). Слѣдовательно, наукоученію ужъ не такъ чуждъ вопросъ о психическихъ процессахъ, даже стоящихъ довольно далеко къ логическимъ фактамъ. Но отсюда же ясно и то, что такая задача привходитъ въ наукоученіе, какъ добавочный ингредіентъ, съ того момента, какъ на первый планъ выступаетъ практическая задача. Тутъ-то и приходится учитывать всѣ благопріятныя и неблагопріятныя условія для логическаго воспитанія ума, направленнаго къ усвоенію умѣнія мыслить правильно. При этомъ анализѣ само собой предполагается, что знаніе, какъ выполненное истинное сужденіе, еще не дано. Весь практическій смыслъ наукоученія сводился бы къ нулю при подобномъ допущеніи. Тогда, вѣдь, некого было бы воспитывать, и нечему учиться. Практическое наукоученіе эллиминируетъ понятіе статики знанія; оно прилагаетъ свои нормы только тамъ, гдѣ есть противоположный членъ того отношенія, который сомыслится съ понятіемъ всякой нормы. Если нѣтъ еще не осуществившагося знанія; колеблющагося въ предѣлахъ истины и лжи, такъ нѣтъ и понятія нормы. Поэтому практическое наукоученіе логически предполагаетъ неполное знаніе, становящееся знаніе. Тутъ и открывается область психическаго по преимуществу, и учитывается не только феноменологическая данность, но принимается во вниманіе и богатство ассоціаціи, сила представленія, воображенія и т. д. [2]).

Такимъ образомъ, насколько мы изучаемъ «положеніе въ себѣ», дѣлая исключительно его самого предметомъ нашего анализа, настолько мы безусловно отрекаемся отъ всего психическаго, реально (налично) даннаго [3]). Наоборотъ, насколько мы переходимъ къ практическому наукоученію, настолько обращаемъ особенное

[1]) W. I, § 13.

[2]) Ниже будетъ показано, что на этой почвѣ психологизмъ непреодолимъ—см. послѣдн. заключительную главу.

[3]) W. I, § 12, 50.

вниманіе на психическій процессъ, въ которомъ реально осуществляется научное мышленіе.

Усвоивши эту основную точку зрѣнія наукоученія, умѣстно перейти къ болѣе подробному анализу понятія «положенія въ себѣ». Этотъ анализъ долженъ открыть намъ новые аспекты въ міровоззрѣніи Больцано, проливающіе свѣтъ и на ученіе объ «истинѣ въ себѣ» и представленіяхъ въ себѣ. Такой порядокъ слѣдованія этихъ основныхъ ученій логически, по смыслу, присущъ ученію Больцано, хотя фактически постранично это не такъ. Порядокъ нашего изложенія мы предпочитаемъ вести въ духѣ логическаго смысла построенія Больцано, а потому сначала излагаемъ цѣликомъ всю теорію «положенія въ себѣ», чтобы затѣмъ перейти къ теоріямъ истины и представленій [1]).

Два главныхъ логическихъ момента всякаго *представленія*— субъектъ и предикатъ. Неправильно утверждаютъ, что положеніе впервые находитъ свое выраженіе тамъ, гдѣ между этими двумя элементами утверждается опредѣленное отношеніе. Не въ утвержденіи или отрицаніи предиката за субъектомъ конституируется впервые положеніе. Такое соединеніе уже дано, какъ логически первичное, и только актъ сужденія раскрываетъ то, что заложено въ первоначальную, недифференцированную структуру возможнаго сужденія [2]). Слѣдовательно, отличительный признакъ теоріи сужденія Больцано заключается въ признаніи изначальной данности синтетическаго единства субъекта и предиката [3]). Оставляя въ сторонѣ вопросъ о познаніи и возможности констатированія такого единства въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ выполненія реальнаго акта, спросимъ о томъ, какъ слѣдуетъ мыслить содержаніе самого положенія. «Мнѣ кажется не подлежащимъ оспариванію, говоритъ Больцано, что каждое, даже простѣйшее положеніе слагается изъ извѣстныхъ частей; что не

---

[1]) Что такой логическій порядокъ дѣйствительно присущъ построеніямъ Больцано, видно и изъ слѣдующаго мѣста „Wissenschaftslehre“ — касаясь вопроса о томъ, какая часть, изъ трехъ выдѣленныхъ нами, зависитъ логически отъ другой, Больцано прибавляетъ: „Wodursh ich mich nur bewogen gefunden, den Begriff einer Vorstellung an sich gerade so, wie er eben dargestellt wird, zu bestimmen, ist eben nichts anderes, als der Begriff, den ich mir von Sätzen und Wahrheiten an sich gebildet habe“. W. I, 222.

[2]) Эта теорія сужденія была усвоена интуитивизмомъ Н. Лосскаго.

[3]) Ibid., 50.

въ дѣйствительномъ высказываніи (какъ думаютъ нѣкоторые) извѣстнаго положенія впервые находятъ примѣненіе его части, каковы субъектъ и предикатъ, а что эти части уже содержатся въ самомъ положеніи въ себѣ, и если бы онѣ тамъ не содержались, то не могли бы и послѣ проникнуть туда» [1]).

Всякое положеніе слагается изъ частей—такова аксіома теоріи сужденія наукоученія. Эти части, образуя единство «значенія», находятся между собой въ строго опредѣленной связи. Болѣе того, это связь, присущая «положенію въ себѣ». Слѣдовательно, дальнѣйшая задача анализа «положенія въ себѣ» сводится къ раскрытію тѣхъ внутреннихъ связей и отношеній, которыя ложатся въ основаніе всякаго сужденія [2]).

Положенія пространныя, для выраженія которыхъ мы прибѣгаемъ къ цѣлымъ предложеніямъ, не могутъ вызвать никакого сомнѣнія въ правильности утвержденія, что всякое положеніе состоитъ изъ частей. Правда, какъ мы уже знаемъ, при анализѣ содержанія «положенія» рѣчь должна итти не о реально, словесно высказанномъ положеніи. Синтезъ элементовъ сужденія данъ гораздо раньше совершенія реальнаго акта высказыванія и вовсе не находится въ зависимости отъ послѣдняго. Синтезъ данъ вмѣстѣ съ элементами въ первичной конструкціи «положенія въ себѣ». Поэтому, хотя предметомъ разсмотрѣнія, собственно говоря, является только это послѣднее, поскольку рѣчь идетъ о синтезѣ содержанія, но множественность частей словеснаго выраженія его даетъ намъ ясное указаніе на наличность суммы, слагающейся изъ нѣсколькихъ частей [3]).

Наличность положеній съ упрощеннымъ выраженіемъ не можетъ служить отрицательной инстанціей противъ развитыхъ взглядовъ. Возьмемъ любое простое положеніе, въ родѣ латинскаго «sum». Несмотря на упрощенную форму выраженія, наличную въ данномъ случаѣ, все же ближайшій анализъ могъ бы насъ удостовѣрить, что и въ данномъ случаѣ мы имѣемъ сложное положеніе, полученное изъ суммы простыхъ представленій. Въ самомъ дѣлѣ, не только просто понятіе бытія мыслится въ словѣ «sum, а моего опредѣленнаго субъекта, что и не выражено словесно при помощи «ego», но сомыслится въ

1) Ibid., стр. 222.
2) W. ibid.
3) Ibid. II, 4.

значеніи, въ содержаніи этого положенія. «Sum» не есть простое, неопредѣленное бытіе, или ничье бытіе, а указаніе на бытіе вполнѣ опредѣленнаго субъекта. Вотъ тутъ-то именно и начинаютъ расходиться содержаніе, смыслъ высказыванія и его словесная форма. Конечно, «sum», это только одно слово, и съ точки зрѣнія словеснаго выраженія любого положенія мы далеко не получили бы искомой связи между элементами «положенія въ себѣ». Ставъ же на точку зрѣнія содержанія, мы получаемъ сложное тамъ, гдѣ словесная форма даетъ только простое [1]).

Примѣровъ такихъ упрощенныхъ предложеній можно было бы привести безъ счету, но еще одного достаточно для уясненія развиваемаго положенія. На сей разъ возьмемъ нѣмецкое слово «komm!». И въ данномъ случаѣ, какъ видимъ, намъ дано одно единственное слово, такъ что съ точки зрѣнія грамматики ни о какой суммѣ, ни о какой сложности рѣчи быть не можетъ. Дальнѣйшее дробленіе слова дало бы намъ только звуки и буквы, но о представленіи объ извѣстномъ, цѣломъ предметѣ не могло бы быть и рѣчи. Какъ же представляется дѣло съ точки зрѣнія содержанія, смысла «положенія въ себѣ». «Кромѣ понятія «прихода», говоритъ Болцано, которое выражено здѣсь весьма ясно, въ немъ (въ словѣ komm!) содержится понятіе нѣкотораго долженствованія, а равнымъ образомъ и нѣкотораго субъекта, который долженъ прійти» [2]). Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія анализа, по содержанію мы получаемъ цѣлый рядъ понятій, связанныхъ между собой опредѣленнымъ порядкомъ отношеній.

Но не только упрощенныя выраженія могутъ казаться противорѣчащими наукоученію, но и всѣ такъ называемыя безличныя и экзистенціальныя сужденія. Вѣдь сужденіе—нѣчто сложное, но и кромѣ того, оно слагается изъ единства субъекта и предиката. Этотъ синтезъ, раскрывающійся въ сужденіи, осуществимъ только при наличности этихъ двухъ моментовъ, какъ главныхъ. Субъектъ и предикатъ не что-либо вторичное, привходящее въ знаніе, въ сужденіе, а въ ихъ синтезѣ впервые утверждается единство сужденія. Безличныя предложенія, являясь на первый взглядъ без-

---

[1]) Ibid. II, 5.

[2]) W. ibid. II, 5.

субъектными, казалось бы совершенно непреодолимы для наукоученія. Въ такихъ предложеніяхъ, какъ «говорятъ, что и т. д.», «правда, что и т. д.» [1]) намъ какъ будто совершенно не данъ субъектъ, къ которому можно было предицировать высказанное въ предложеніи положеніе. Въ строгомъ смыслѣ мы не имѣемъ въ данномъ случаѣ дѣла съ настоящимъ сужденіемъ, такъ какъ не можемъ фиксировать субъекта [2]).

Выходъ изъ такого безусловно затруднительнаго положенія наукоученіе находитъ въ своеобразномъ толкованіи безличныхъ предложеній. Въ подобныхъ сужденіяхъ мы, конечно, не имѣемъ дѣла съ реальнымъ субъектомъ; онъ замѣненъ въ приведенныхъ сужденіяхъ простыми словечками «es» и «man». Но нельзя ли поставить вопросъ такъ, чтобы само высказываніе, какъ рядъ представленій, стало субъектомъ. Тогда мы получили бы такую форму сужденія: то, что мы высказываемъ въ нашемъ представленіи, имѣетъ реальное значеніе, или ему соотвѣтствуетъ свой «предметъ» [3]). «Предметность» можетъ быть опредѣлена пока какъ реальность. Представленіе можетъ имѣть «предметность»; это означаетъ, что ему соотвѣтствуетъ извѣстная значимость въ мірѣ объективнаго. Такъ напр., безличное сужденіе «истинно, что и т. д.» высказываетъ именно то, что извѣстное положеніе, выражающее то-то и то-то, имѣетъ истинность. Точно такъ же можно интерпретировать и положеніе—«говорятъ, что и т. д.». Вводя понятіе «предметности», т.-е. подыскивая къ высказываемому положенію предметъ, мы можемъ сказать, что на самомъ дѣлѣ существуютъ люди, которые говорятъ и т. д. Такой же характеръ имѣютъ и всѣ такъ называемыя экзистенціальныя сужденія, и въ нихъ на первый планъ можно выдвинуть тотъ же вопросъ о «предметности». Да здѣсь, въ экзистенціальныхъ сужденіяхъ, оно такъ и есть по преимуществу. Вопросъ о предметѣ положенъ тутъ въ основаніе всего сужденія. Такъ что, если по своей формѣ экзистенціальное сужденіе и не кажется удовлетворяющимъ теоріи сужденія, по существу,

---

[1]) Ibid. II, § 172. Примѣры Больцано непереводимы на русскій языкъ. Больцано подчеркиваетъ замѣну субъекта словечками „es“, „man“, напр. „es gibt ein Sittengesetz“, „man sagt, dass... и т. д.“.

[2]) W. ibid. § 172.

[3]) О „предметности“ въ отношеніи къ представленіямъ см. главу „о представленіяхъ въ себѣ“.

по «смыслу» оно какъ разъ приходитъ на помощь тамъ, гдѣ грамматика, повидимому, становится поперекъ дороги [1]).

Вся суть разсмотрѣннаго здѣсь обращенія безличныхъ сужденій въ экзистенціальныя и т. д. заключается въ томъ, что само положеніе, само сужденіе дѣлается субъектомъ новаго, вторичнаго сужденія. Въ данномъ случаѣ мы имѣемъ чисто-математическій оборотъ мысли. То, что не дано въ первоначальной формулѣ, вводится путемъ преобразованія въ кругъ обсуждаемыхъ понятій. Субъектъ не данъ первоначально; безличное предложеніе и строится на его отрицаніи; но тогда нѣтъ и сужденія, такъ какъ сужденіе слагается, по крайней мѣрѣ, изъ субъекта и предиката. А теорія наукоученія тѣмъ болѣе настаиваетъ на сложномъ характерѣ всякаго положенія. Для выхода изъ положенія достаточно признать, что наши сужденія, собственно, слагаются изъ непосредственныхъ, имѣющихъ дѣло съ самой дѣйствительностью, и опосредствованныхъ, рефлективнаго характера. Вторыя, въ свою очередь, подраздѣляются на сужденія, относящіяся къ непосредственнымъ сужденіямъ, и на сужденія, имѣющія своимъ объектомъ «предметность» представленія. Оставляя въ сторонѣ вторичныя сужденія первой категоріи, мы можемъ сразу отмѣтить, что такъ называемыя экзистенціальныя сужденія, къ которымъ въ свою очередь сводятся всѣ безличныя выраженія, суть не что иное, какъ сужденія послѣдней категоріи [2]).

Положеніе есть нѣчто сложное. Какъ сложное, оно есть сумма тѣхъ элементовъ, изъ которыхъ слагается цѣлое сужденіе. Но это только общій результатъ, добытый изложеннымъ выше анализомъ. Мы узнали пока только въ общей формѣ, что положеніе—нѣчто сложное; о самихъ же элементахъ, составляющихъ это сложное, мы пока ничего не знаемъ. Дальнѣйшій анализъ и сводится къ тому, чтобы, во-первыхъ, характеризовать отдѣльно элементы положенія, какъ цѣлаго, а затѣмъ указать на характеръ связи соотношенія, раскрывающагося между этими элементами.

---

1) W. II, 63.

2) Ibid. § 137. „Предметность“ не обозначаетъ, конечно, непремѣнно реальнаго, дѣйствительнаго предмета. То же самое касается и положенія „es gibt“, которое auch bei Gegenständen gebrauchen, denen kein Sein in der Wirklichkeit zukommen kann. Ibid. II, стр. 53.

Субъектъ и предикатъ два главныхъ момента сужденія; въ отношеніяхъ между ними и раскрывается все своеобразіе теоріи сужденія наукоученія. Но этого мало; начало своеобразію кладется характеромъ самого субъекта и предиката, далеко не такъ понимаемыхъ наукоученіемъ, какъ дѣло обстоитъ въ обычныхъ учебникахъ логики. Субъектъ и предикатъ не дедуцируются впервые въ сужденіи, а лежатъ въ синтетическомъ изначальномъ единствѣ. Сужденіе, въ сущности, есть анализъ. Возьмемъ, напримѣръ, слѣдующее положеніе: Богъ—всемогущъ. Это—положеніе безусловно сложное; какіе же элементы даны намъ въ немъ? Прежде всего мы о чемъ-то или о комъ-то высказываемся, въ высказываніи наличенъ нѣкоторый предметъ высказыванія. Въ данномъ случаѣ это—Богъ. Это положеніе настолько очевидно, что едва ли можетъ стать предметомъ спора. «Богъ—всемогущъ»—говорю я, судящій субъектъ, и сразу становится для меня ясно, что въ основаніи моего высказыванія лежитъ понятіе Бога. Поэтому и предпочтительнѣе назвать это понятіе «основаніемъ» (Unterlage) сужденія. Это—тотъ предметъ, по поводу котораго совершается высказываніе [1]).

Но все это еще не составляетъ положенія: мы имѣемъ пока только предметъ высказыванія, который можетъ при дальнѣйшемъ анализѣ быть использованнымъ въ роли субъекта. Пока еще—и этого не видно. Что же дальше дано намъ въ сужденіи? Возьмемъ тотъ же самый примѣръ: «Богъ—всемогущъ». Мы не просто высказываемся о Богѣ, какъ предметѣ сужденія, но дальше дифференцируемъ это понятіе. Бытіе не есть отвлеченное понятіе, нельзя говорить о просто—бытіи; разница между Sein и Sosein сводится къ тому, что одно понятіе бытія далеко не исчерпываетъ всего того, что должно быть установлено касательно субъектовъ бытія. Просто бытіе не можетъ стать предметомъ сужденія, такъ какъ къ нему нельзя предицировать по своему логическому понятію никакого опредѣленнаго предиката. Такое предицированіе кладетъ конецъ бытію вообще и дѣлаетъ его опредѣленнымъ бытіемъ (Sosein). И Богъ, какъ предметъ сужденія, не есть отвлеченное бытіе вообще. Это и выражается прилагаемымъ къ нему признакомъ—«всемогущій». Такимъ образомъ, въ положеніи необходимы пока два момента: 1) пред-

---

1) W. II, стр. 8.

метъ сужденія и 2) опредѣленное свойство, утверждаемое въ отношеніи къ этому предмету. Слѣдовательно, Богъ — общій предметъ, а «всемогущій»—его признакъ [1]).

Но мы глубоко ошиблись бы, если бы допустили, что весь анализъ положенія въ себѣ можетъ быть на этомъ законченъ. Далеко нѣтъ; еще остается какъ разъ вопросъ объ отношеніи между субъектомъ и предикатомъ, поставленный выше. Высказывать любое свойство предмета сужденія еще вовсе не значитъ исчерпать все сужденіе. Вѣдь анализъ можетъ итти и дальше и спрашивать о томъ, каково отношеніе между свойствомъ и предметомъ. Представленіе о предметѣ и представленіе о свойствѣ еще далеко не исчерпываютъ возможности третьяго представленія по поводу отношенія первыхъ двухъ представленій между собой. Это третье представленіе какъ бы обнимаетъ собой первые два, приводя ихъ въ опредѣленное отношеніе. Это и есть представленіе отношенія. Оно показываетъ, что предметъ дѣйствительно «имѣетъ» указанное свойство, что свойство и въ самомъ дѣлѣ принадлежитъ предмету. «Такъ обстоитъ дѣло въ положеніи... «Богъ имѣетъ всемогущество», говоритъ Болцано, въ которомъ даны, кромѣ понятія Бога, какъ того предмета, о которомъ трактуетъ положеніе, еще понятіе извѣстнаго свойства, именно всемогущества, какъ такого (свойства), которое прилагается къ тому предмету, и, наконецъ, понятіе имѣнія (der Begriff des Habens)» [2]).

Такимъ образомъ, три элемента исчерпываютъ сполна содержаніе всякаго положенія: 1) предметъ высказыванія, 2) свойство предмета и 3) отношеніе принадлежности свойства предмету или «имѣнія» предметомъ свойства [3]).

На этомъ можно было бы закончить теорію «положенія въ себѣ», но для полноты изложенія теоріи наукоученія не лишне

[1]) W. II, 8.

[2]) W. II, 8—9.

[3]) Кратко и сжато выразилъ Болцано свой взглядъ такъ: „man wird mir zugeben, dass, wenn nicht alle, doch sicherlich viele Sätze eine gewisse Beschaffenheit der Gegenstände, von denen sie handeln, aussagen; und von solchen ist offenbar, dass sie nebst... der... Vorstellung von der Beschaffenheit, welche sie ihnen beilegt, imgleichen auch noch eine eigene Vorstellung enthalten müssen, durch welche jene beiden erst miteinander verbunden werden, eine Vorstellung also, die anzeigt, dass die in dem Satze betrachteten Gegenstände die darin angegebene Beschaffenheit haben". Ibid., стр. 8.

бросить бѣглый взглядъ на нѣкоторыя положенія, болѣе или менѣе связанныя съ сдѣланнымъ выше воспроизведеніемъ взглядовъ Болцано.

Выведенное такимъ образомъ понятіе «имѣнія», являющееся формой связи между субъектомъ и предикатомъ въ сужденіи, имѣетъ всеобщее примѣненіе. Правда, обычная форма соединенія субъекта съ предикатомъ не совпадаетъ съ такой дедукціей. Въ большинствѣ случаевъ мы вовсе не употребляемъ такой формы. Обычная форма соединенія субъекта съ предикатомъ совершается чрезъ глаголъ «есть». Мы никогда не скажемъ «Богъ имѣетъ всемогущество», а «Богъ (есть) всемогущъ». Такая склонность нашей судящей дѣятельности безусловно стоитъ наперекоръ теоріи Болцано [1]); но онъ самъ склоненъ объяснять это нашимъ неумѣніемъ каждый разъ подыматься до высоты абстракціи, нашею склонностью къ конкретному мышленію. Вмѣсто того, чтобы выдѣлить основаніе сужденія и къ нему предицировать абстрактный предикатъ, «мы остаемся при знакѣ для конкретнаго; для абстрактнаго же или не образовываемъ никакого слова, или, въ крайнемъ случаѣ, характеризуемъ его соединеніемъ нѣсколькихъ словъ» [2]).

Если не считаться съ подобными психологическими варіаціями, то развитая выше форма сужденія должна быть признана общей формой для сужденія всѣхъ видовъ. Это будутъ такъ называемыя категорическія, гипотетическія и раздѣлительныя сужденія. Каждую изъ этихъ формъ сужденія можно перевести въ форму «*A* имѣетъ *B*» [3]). Точно такимъ же путемъ можно свести къ формулѣ всѣ кажущіяся отступленія отъ обычнаго порядка, напр., сужденія съ «ничто», какъ субъектомъ («ничто не совершенно во всѣхъ отношеніяхъ») и т. д. [4]). Что же касается отрицательныхъ положеній, то они вовсе не противорѣчатъ ученію

---

[1]) W. II, стр. 12.

[2]) Ibid. II, 12. Слѣдуетъ обратить вниманіе на то, что въ 1810 г. въ трактатѣ о математическомъ методѣ, Болцано, перечисляя различные виды сужденій, ни разу не употребилъ формулу „A hat B", напр.: 1) *S ist eine* Art von P—Notvendigkeitsurteile; 2) A *kann sein* eine Art von B:—Möglichkeitsurteile и т. д. Для исторіи выработки и постепеннаго формированія взглядовъ Болцано это обстоятельство не лишено значенія.

[3]) W. II, 198, 225, 228.

[4]) ibid. II, 213, 212.

Больцано о «положеніи въ себѣ». Дѣло въ томъ, что отрицательное сужденіе не есть вопросъ формы связи, т.-е. отрицаніе заключается не въ связкѣ, а въ самомъ положеніи, которое и должно быть названо отрицательнымъ и получается путемъ абстракціи [1]).

IV.

Теорія „истины въ себѣ".

«Я разумѣю подъ «истиной въ себѣ» любое положеніе, которое высказываетъ что-либо такъ, какъ оно есть, при чемъ я оставляю совершенно неопредѣленнымъ вопросъ о томъ, высказывается или мыслится это положеніе кѣмъ-нибудь, или нѣтъ. Имѣетъ мѣсто первое или второе, все равно, положеніе должно получить наименованіе истины въ себѣ, если только то, что оно высказываетъ, пребываетъ такъ, какъ оно высказываетъ, или, другими словами, предмету, о которомъ оно (положеніе) трактуетъ, дѣйствительно принадлежитъ то, что къ нему относятъ» [2]). Такъ открываетъ Больцано свое ученіе объ «истинѣ въ себѣ». Логической предпосылкой этого ученія является теорія «положенія въ себѣ», все равно какъ эти два ученія вмѣстѣ опредѣлили характеръ теоріи «представленія въ себѣ» [3]). Ученіе о «положеніи въ себѣ» только прелюдія къ теоріи истины. Высказываться тамъ положительно о природѣ содержанія сужденія было незачѣмъ, когда предвидѣлась болѣе важная задача—ввести во всеобщее сознаніе различеніе между актомъ и содержаніемъ сужденія. Только отвоевавъ самостоятельную область «смысла», значенія высказыванія, Больцано можетъ перейти къ опредѣленію того, каковы свойства этого содержанія. Конечно, и въ данномъ случаѣ рѣчь можетъ итти не объ элементахъ сужденія, о которыхъ рѣчь была выше, а о характерѣ сужденія, какъ смысла, какъ «цѣнности» [4]).

Конечно, задача Больцано была бы гораздо проще, если бы онъ удовольствовался только установленіемъ такого различенія между актомъ и содержаніемъ сужденія, но едва ли оно имѣло

---

[1]) Ibid. I, 415—417, II, 45, III, 3.
[2]) W. I, 112.
[3]) Ibid. I, 222.
[4]) См. конецъ предыдущей главы.

бы особенное научное значеніе. Мы узнаемъ, что такое различеніе было извѣстно и до Больцано, и онъ ничего не прибавилъ бы къ уже имѣющемуся завоеванію человѣческой мысли, если бы остановился только на этомъ. Различеніе между актомъ и содержаніемъ сужденія не имѣетъ само по себѣ никакого значенія; это явствуетъ хотя бы изъ того, что это содержаніе можетъ быть и истинное, и ложное. Для науки, какъ организованнаго знанія, едва ли имѣло бы какое-нибудь значеніе ученіе, безразличное къ истинѣ [1]). Наукоученіе, собственно, такъ и формулировало свою задачу [2]).

Съ точки зрѣнія наукоученія, оправданіе науки—въ истинѣ, поскольку мы разсматриваемъ знаніе, какъ теоретическое единство, а не практическое примѣненіе знанія. Употребленіе знанія какъ орудія въ борьбѣ за существованіе не имѣетъ ничего общаго съ самимъ знаніемъ, какъ теоретическою цѣнностью. Поэтому «право на существованіе» для знанія ни въ какомъ случаѣ не почерпается изъ его примѣненія на практикѣ. Какъ «цѣнность» знаніе абсолютно. Цѣль знанія истина, и оправданіе знанія въ истинѣ. Знаніе, не содержащее истины, не есть знаніе, и знаніе есть только тамъ, гдѣ истина. Знаніе=истинѣ. Но истина не есть абсолютное понятіе, какъ это ни странно. Истина есть отношеніе—именно знанія къ предмету знанія. $2 \times 2 = 4$ не есть истина, а нѣчто большее, если мы имѣемъ въ виду то, что содержится въ этомъ высказываніи. Оно есть истина постольку, поскольку въ немъ содержится отношеніе высказыванія къ предмету высказыванія. Во всякомъ истинномъ сужденіи намъ даны, какъ мы уже знаемъ, три элемента: основаніе сужденія (предметъ высказыванія), признакъ (относящійся къ предмету) и отношеніе между ними. Высказываніе, какъ реальный актъ, оставленъ въ сторонѣ. Тутъ намъ дано только «положеніе въ себѣ» при чемъ только истинное [3]). Возьмемъ примѣръ Больцано: деревья весной дѣлаются зелеными [4]). Запомнимъ, что мы имѣемъ дѣло не съ реальнымъ актомъ, а со «смысломъ», съ значеніемъ. Обозначимъ этотъ смыслъ буквой «S». Предполагая, что это истинное сужденіе, т.-е., что оно выражаетъ то, что есть, иначе го-

[1]) W. I, 77.
[2]) См. главу „Принципы наукоученія Больцано".
[3]) W., II, § 116, 8.
[4]) Ibid. I, 112.

воря, что деревья подлинно зеленѣютъ, мы получаемъ предметъ содержанія высказыванія—назоветъ его «Y» [1]). Спрашивается: гдѣ же тутъ истина, какъ отношеніе? Въ «S» ея нѣтъ, потому что оно только одинъ элементъ возможнаго отношенія. «Y» больше, чѣмъ отношеніе; оно то, что есть, и не можетъ ни къ чему относиться, а только быть предметомъ отношенія. Слѣдовательно, только въ отношеніи S—Y слѣдуетъ искать истину; какъ отношеніе «S» можетъ быть *правильнымъ* сужденіемъ о «Y», но не быть истиннымъ. Истина тогда будетъ отношеніе правильнаго сужденія «S» (указывающаго дѣйствительно принадлежащій предмету признакъ) къ «Y». Истины вѣдь нѣтъ ни въ «S», ни въ «Y»: первое ужѐ истины, второе есть отрицаніе отношенія. «Y» есть то, что есть, и потому не можетъ быть названо истиной, а только «истиной въ себѣ». Въ сущности говоря, всякая *истина*, по своему понятію, есть отношеніе, и прибавленіе «an sich» имѣетъ цѣлью отбросить именно этотъ моментъ отношенія. Болцано вовсе не боится, что послѣ такой операціи мы окажемся лицомъ къ лицу съ объективной реальностью.

«Число листьевъ, говоритъ Болцано, которыми покрывается опредѣленное дерево, стоящее на извѣстномъ мѣстѣ, представляется вполнѣ исчислимымъ, если бы даже никто объ этомъ не зналъ. Положеніе, которое опредѣляетъ это число, я называю объективной истиной, если даже никто ея и не познаетъ [2]). Истина въ данномъ случаѣ далеко не есть отношеніе, объективная истина только возможное отношеніе. Число цвѣтовъ «Y» по нашему обозначенію можетъ стать предметомъ, основаніемъ сужденія. Какъ же это представляется Болцано? Сужденіе для Болцано не что иное, какъ «познанная истина, или познаніе» [3]), при чемъ, конечно, истинное, такъ какъ въ данномъ случаѣ Болцано имѣетъ въ виду только правильныя сужденія. Слѣдовательно, сужденіе есть знаніе, иначе познаніе истины. Съ одинаковымъ правомъ можно сказать, что истина просто есть знаніе. У Болцано нѣтъ достаточной ясности въ трактовкѣ этого вопроса, такъ какъ онъ не опредѣлилъ ту сторону исти-

---

[1]) Ibid. II, § 126.
[2]) W. I, 114.
[3]) Ibid. I, 116.

ны, которая утверждается въ природѣ отношенія. Но несомнѣнно, различеніе между истиной и «истиной въ себѣ» имѣетъ въ виду недостаточно опознанное расчлененіе истины на истину-отношеніе и объективную истину. Вѣдь, въ самомъ дѣлѣ, когда число цвѣтовъ на деревѣ стало моимъ знаніемъ, то истина—не эти цвѣты и ихъ число и не высказываніе, какъ содержаніе, а отношеніе послѣдняго къ первому. Если мы имѣемъ и высказываніе, какъ содержаніе (S) и предметъ (Y), тогда, по Болцано, намъ дана «познанная истина»; если же нѣтъ перваго, и остается только «Y», мы имѣемъ «истину въ себѣ».

«Истина въ себѣ» есть то, что не есть сужденіе, а потому не есть и знаніе. Она, выражаясь языкомъ гносеологіи, есть трансцендентное въ отношеніи къ истинному знанію. Тамъ, гдѣ есть знаніе, есть истина, такъ какъ знаніе и истина суть понятія отношенія. «Положеніе въ себѣ» о числѣ цвѣтовъ сразу дѣлается истиной, какъ только оно становится знаніемъ. Въ абсолютномъ смыслѣ едва ли «положенію въ себѣ» или «истинѣ въ себѣ» можно приписать какой-либо видъ бытія. «Истина въ себѣ», поскольку она истина, хотя и въ себѣ, не можетъ не имѣть бытія, какъ предметъ чьего-либо знанія. Если нѣтъ этого момента, если «истина въ себѣ не входитъ въ чье-либо знаніе, можетъ быть какъ самостоятельный элементъ, но все же часть, предметъ знанія—то она трансцендентнаго порядка и утверждается, какъ абсолютное бытіе. Болцано самъ прекрасно понимаетъ, что въ этомъ пунктѣ его ученіе объ истинѣ въ себѣ угрожаетъ обратиться въ универсальный реализмъ съ абсолютнымъ бытіемъ, и чтобы обусловить «истину въ себѣ» дѣлаетъ ее предметомъ божескаго сознанія. Несмотря на это, Болцано все же настаиваетъ на различеніи между „истиной въ себѣ“ и познанной истиной. «Хотя всѣ истины въ себѣ, говоритъ Болцано, суть одновременно также и познанныя (*именно познанныя Богомъ*—курсивъ нашъ) истины, однако слѣдуетъ отличать истину въ себѣ отъ познанной истины, или (какъ иначе еще говорятъ) отъ познанія. Вмѣстѣ съ этимъ логики получаютъ право говорить объ истинѣ въ себѣ съ такимъ же основаніемъ, съ какимъ геометръ говоритъ о чистомъ пространствѣ (о простой возможности извѣстнаго пункта) не мысля одновременно о заполнимости его посредствомъ матеріи» [1]).

[1]) W. I, 114.

Спрашивается, почему Больцано обращается къ божескому сознанію? Путь, использованный въ этомъ направленіи докантовской философіей, всегда имѣлъ цѣлью обосновать истину знанія [1]). Одинъ только Лейбницъ стоитъ въ сторонѣ, для него истина выше Бога, и Богъ самъ вынужденъ признать истину такъ, какъ она есть въ видѣ вѣчной цѣнности. Лейбницъ именно и оказалъ на Больцано, какъ мы увидимъ ниже, особенное вліяніе и ужъ по одному этому можно судить о томъ, каково отношеніе между Богомъ и истиной у Больцано. «Истина въ себѣ» вовсе не нуждается въ Божественномъ признаніи и, если все же Больцано не отдѣляетъ ея отъ такого признанія, то это не потому, что Богъ всевѣдущъ. Больцано понималъ, что тамъ, гдѣ дана истина, дано и отношеніе, такъ какъ истина есть понятіе отношенія. Если же мы откинемъ этотъ моментъ отношенія, то мы получимъ то, *что есть*, какъ предметъ истиннаго сужденія. Чтобы избавиться отъ такого реализма, необходимо постулировать для «истины въ себѣ» Божественное сознаніе и этимъ путемъ сохранить моментъ отношенія. Больцано самъ никакъ не признаетъ наличной дѣйствительности истины. «Истина въ себѣ», какъ и «положеніе въ себѣ» не имѣетъ реальнаго наличнаго существованія. Онъ съ обычной ясностью заявляетъ: «истина и сама не есть что-либо существующее, и не исходитъ изъ существующаго и, однако, она есть истина» [2]). Правда, истина имѣетъ отношеніе къ дѣйствительности, такъ какъ она высказываетъ то, что есть [3]), но это вовсе не дѣлаетъ саму истину дѣйствительностью. «Конечно, бываютъ истины, которыя относятся къ чему-нибудь дѣйствительному, т.-е. высказываются о свойствахъ чего-либо дѣйствительнаго; но поэтому истина еще не есть это самое дѣйствительное. Болѣе того, ни одна истина, какъ я говорилъ выше (§ 25), какъ таковая, не имѣетъ дѣйствительности или наличнаго бытія (Dasein)» [4]).

Истина Больцано не что иное, какъ «cogitatio possibilis» Лейбница [5]). Число цвѣтовъ на деревѣ, не ставши еще ничьимъ зна-

---

[1]) Ср. „Метафизическія размышленія“ Декарта, русское изд., предисловіе проф. А. И. Введенскаго „Декартъ и раціонализмъ“.

[2]) W. I, 115.

[3]) W. I, 112.

[4]) W. I, 116.

[5]) См. объ этомъ подробнѣй въ главѣ о предшественникахъ Больцано.

ніемъ, не есть истина. Это число само по себѣ, какъ физическое, наличное бытіе, конечно, сюда не относится — оно не есть ни истина, ни ложь, а просто то, что есть; оно только возможный предметъ отношенія. Въ этой «возможности» и заключается принципъ «cogitatio possibilis». Но даже и этого нельзя утверждать абсолютно. Вѣдь для Больцано нѣтъ «истины въ себѣ», которая одновременно не была бы и познанной истиной. Правда, въ такой общей формѣ это положеніе можетъ быть утверждаемо, принимая во вниманіе и божеское сознаніе, но это въ принципѣ не мѣняетъ дѣла, такъ какъ рѣчь идетъ не о человѣческомъ знаніи въ его отношеніи къ божескому, а о природѣ «истины въ себѣ».

Больцано полагаетъ, что объ «истинѣ въ себѣ» мы можемъ говорить на томъ же основаніи, какъ геометръ о чистомъ пространствѣ. Этимъ заявленіемъ Больцано еще разъ подчеркиваетъ то, что уже было имъ отмѣчено въ ученіи о «положеніи въ себѣ». Независимый, самостоятельный характеръ содержанія до того занимаетъ Больцано, что при первомъ же случаѣ онъ не забываетъ подчеркнуть его. Большаго, конечно, эта математическая аналогія не даетъ. И та безразличность къ положительному опредѣленію, которая была столь характерна для дедукціи «положенія въ себѣ», находитъ свое выраженіе въ заявленіи Больцано, что можно говорить о чистомъ геометрическомъ пространствѣ, «хотя на основаніи метафизики можно было бы доказать, что нѣтъ никакого пустого пространства и быть не можетъ» [1]). Подготовляя почву для развитія положительнаго ученія объ «истинѣ въ себѣ», Больцано занятъ только отрицательной критикой, направленной на взгляды, представляющіе отрицательную инстанцію противъ его собственныхъ. Отсюда и та сбивчивость, которой отмѣчено до сихъ поръ все стараніе Больцано сдѣлать свою теорію истины удобопонятной и пріемлемой. Мы имѣли случай убѣдиться, что порой Больцано доходитъ до абсолютно реалистической интерпретаціи своей теоріи (теорія объективной истины). Но съ другой стороны, угадывая ту сторону истины, которая заключается въ отношеніи чего-то, къ чему-то, Больцано вводитъ понятіе божескаго сознанія, съ яснымъ намѣреніемъ навязать это отношеніе и объективнымъ истинамъ. Да иначе и быть не

[1]) W. I, 114.

могло. Теорія «положенія въ себѣ» уже научила насъ тому, что всякое положеніе слагается изъ трехъ моментовъ: 1) изъ основанія сужденія, 2) изъ признака и 3) изъ отношенія между основаніемъ и признакомъ. Эта теорія была прелюдіей теоріи истины и внесла въ построеніе этой теоріи элементъ отношенія. И тамъ, гдѣ не хватало человѣческихъ средствъ для удержанія этого момента, понадобилось примыслить сверхчеловѣческаго субъекта познанія.

Но что же такое истина въ своемъ положительномъ опредѣленіи? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, Болцано пробуетъ разобраться въ томъ, что мы называемъ истиной. Этимъ, конечно, Болцано не думаетъ стать на точку зрѣнія релятивизма. Тутъ мы имѣемъ только попытку исходить въ научномъ анализѣ отъ истины, какъ данной, конечно, не въ смыслѣ пространственно-временного существованія. Но истина дана намъ только какъ истинное положеніе; что же слѣдуетъ понимать подъ послѣднимъ? «Положеніе истинно, говоритъ Болцано, если оно высказываетъ то, что дѣйствительно относится къ его предмету. И это есть, какъ я увѣренъ, вѣрное объясненіе этого понятія. И чѣмъ внимательнѣе мы присмотримся къ дѣлу, тѣмъ проникновеннѣе (inniger) будемъ мы чувствовать, что ничего другого мы и не мыслимъ при словѣ истина, принимая ее въ ея конкретномъ, объективномъ значеніи» [1]). Такимъ образомъ, говоря о какомъ-нибудь положеніи, что оно истинно, мы высказываемъ ни больше, ни меньше, какъ слѣдующее: правильное положеніе «S» высказываетъ о «Y» то, что къ нему относится. Болцано пока ограничивается только приведенной характеристикой. А самое отношеніе, то обстоятельство, что мы что-то—безразлично, что—относимъ къ чему-то—эта чистая возможность отношенія еще не стала проблемой для Болцано. Да кромѣ того, предметомъ разсмотрѣнія, пока является только обыденное, житейское пониманіе истины.

Проблема истины въ своей логической конструкціи изначальнѣе понятія отношенія. Представленіе Болцано объ объективной истинѣ даетъ ясное указаніе на то, что онъ прекрасно понималъ, что проблема истины въ ея теоретическомъ освѣщеніи не раскрывается въ моментъ отношенія опредѣленнаго признака къ

[1]) W. I, 124.

предмету. Въ самомъ дѣлѣ, мы видѣли выше, что истины нѣтъ ни въ «S» ни въ «Y», такъ какъ первое есть только одинъ членъ отношенія, а второе исключаетъ отношеніе и можетъ быть только предметомъ отношенія. Что предмету («Y») принадлежитъ признакъ (d), это не есть первый актъ познавательнаго процесса. Мы говоримъ «принадлежитъ» и этимъ довольно ясно высказываемъ, что какой-то весьма важный актъ уже совершенъ. И если мы не въ состояніи мыслить его какъ функцію нашего мышленія, такъ это не закрываетъ передъ нами пути изслѣдованія.

Что же другое разумѣемъ мы подъ истиной, если мы не теоретизируемъ, какъ не то, что указано Больцано? Положеніе истинно, говоритъ Больцано, если оно высказываетъ то, что принадлежитъ въ самомъ дѣлѣ его предмету. Это опредѣленіе, пожалуй, и исчерпываетъ простое, нетеоретизирующее пониманіе истины.

Всеобщность и общезначимость (не логическая, а фактическая) тоже безусловно характерна для истины, но не доказываетъ, не обосновываетъ ее. Логически истина общезначима, фактически она можетъ быть ограничена. Больцано поясняетъ свою мысль слѣдующимъ образомъ: «По моему мнѣнію, конечно, было бы правильно сказать, что всякое сужденіе, признаваемое *всѣми* (Б.) существами (а также и Богомъ)—истинно; но по одному этому еще никоимъ образомъ эта всеобщность сужденія не есть понятіе истины, какъ это видно уже изъ того, что это положеніе необратимо. Такъ какъ ясное дѣло, что есть истины, которыя не усвоены всѣми мыслящими существами» [1]). Такимъ образомъ, Больцано опровергаетъ такъ называемую соціальную точку зрѣнія на истину и познаніе. Логически истина не ограничена въ своемъ значеніи и потому она *можетъ быть познана* всѣми мыслящими существами (въ ихъ числѣ и Богомъ). Но это «можетъ быть» сразу даетъ понять, что о какомъ-либо долженствованіи нѣтъ и рѣчи. Говорить же о всеобщности и общезначимости истины можно только примѣнительно къ чистой логической истинѣ. Фактически же считать этотъ моментъ всеобщаго признанія за признакъ истины нельзя, такъ какъ есть истины, которыя не всѣмъ извѣстны. Налич-

[1]) W. I, 133.

ность хоть одной такой истины опровергаетъ всю «соціальную точку зрѣнія» [1]).

Теорія истины не можетъ быть безпредметной наукой; она имѣетъ свой предметъ—это истинное знаніе. Но это уже значитъ утверждать такое знаніе, какъ наличное. Болцано и въ самомъ дѣлѣ признаетъ, что живой процессъ знанія независимъ отъ теоріи, что послѣдняя—простая рефлексія. На практикѣ въ научной дѣятельности мы вовсе не задаемъ себѣ вопроса объ «истинѣ въ себѣ», лежащей гдѣ-то въ основѣ знанія. Зачастую наша познавательная дѣятельность, поскольку она развертывается въ предѣлахъ спеціальныхъ наукъ, совершенно не освѣдомлена относительно принциповъ своей собственной дѣятельности. «Подобно тому, какъ мы вовсе не нуждаемся въ предположеніи существованія истинъ въ себѣ для того, чтобы быть убѣжденнымъ какимъ-либо доказательствомъ, точно такъ же совершенно не требуется для той же цѣли знать наперед правильность видовъ заключенія, производимыхъ при этомъ» [2]). Слѣдовательно, знаніе возможно и безъ теоретическаго убѣжденія въ томъ, что истина дана, и мы можемъ строить правильныя сужденія.

Тутъ мы подходимъ къ весьма интересному вопросу о томъ, что такое знаніе? Иначе говоря, какимъ образомъ мы дѣлаемъ истину своимъ знаніемъ? Болцано со свойственной ему оригинальностью подходитъ къ проблемѣ знанія и открываетъ въ ней много новаго и интереснаго. Знаніе есть истинное знаніе, но оно же предполагаетъ и неистинное. Съ другой стороны, данность истины предполагаетъ его осуществленіе въ чьемъ-либо знаніи. Поэтому, ближайшая задача Болцано — установить точнѣй это отношеніе между знаніемъ и истиной. Эта задача влечетъ за собой дальнѣйшія и на первомъ планѣ—установленіе понятія ошибки и ея логической возможности. Эта, такъ сказать, проблема теодицеи Лейбница, переведенная на гносеологическій языкъ.

Что такое знаніе? Постановка этого вопроса раньше, чѣмъ «строить» теорію знанія, характерна для Болцано. «Я разумѣю... подъ словомъ *познаніе* (Б.) всякое сужденіе, содержащее пра-

[1]) Среди защитниковъ этой точки зрѣнія можно до сихъ поръ встрѣтить такія имена какъ Риля, Шуппе и др. Такъ мститъ за себя незнакомство съ такимъ крупнымъ мыслителемъ, какъ Болцано!

[2]) W. I, 150.

вильное положеніе, или (что обозначаетъ то же самое) сужденіе, сообразное съ истиной и правильное. Всякое познаніе есть поэтому сужденіе, но, наоборотъ, не всякое сужденіе могу я назвать познаніемъ, такъ какъ могутъ быть даны сужденія, которыя содержатъ не истину, а заблужденія» [1]). Знаніе есть сужденіе, но не всякое сужденіе есть знаніе. Какое же сужденіе *не есть* знаніе? То, которое содержитъ ложное знаніе. Слѣдовательно, только истинное сужденіе составляетъ знаніе. Отсюда недалеко до полнаго отожествленія этихъ двухъ понятій. Содержаніе знанія = сужденію = истинѣ; отсюда знаніе = истинѣ, «постольку, говоритъ Болцано, вслѣдствіе моего объясненія само собой разумѣется, что то, что составляетъ матерію познанія, должно быть истиной» [2]). Эти два понятія, истина и знаніе, до того близки, что, говоря объ одномъ изъ нихъ, можно подразумѣвать другое. Такимъ путемъ Болцано доходитъ до отожествленія понятія знанія съ понятіемъ истины. Знаніе есть истина, истина—знаніе. Принявъ такое опредѣленіе [3]), Болцано прибавляетъ: «только ради большаго подчеркиванія говоримъ мы, что кто-нибудь достигъ познанія истины; тогда какъ было бы вполнѣ достаточно сказать, что онъ достигъ знанія».

Это отожествленіе знанія съ истиной есть лучшій продуктъ мысли Болцано. Отсюда можно было бы ожидать, что Болцано, развивая дальше теорію истины, перейдетъ къ теоріи знанія или попробуетъ поставить ихъ въ такое отношеніе другъ къ другу, что рѣшеніе проблемъ одной повлечетъ за собой рѣшеніе проблемъ другой. Вѣдь онъ самъ призналъ, что теорія—простая рефлексія, что суть дѣла въ фактѣ знанія. Это заявленіе давало бы нѣкоторое право предположить, что знаніе и въ самомъ дѣлѣ—фактъ для Болцано, что оно первично и теоретически (путемъ рефлексіи) не можетъ быть дедуцировано [4]). Математическій методъ мышленія увлекъ Болцано по другому пути. Онъ

---

[1]) Ibid., 150—160.

[2]) Ibid., 165—169.

[3]) Ibid., 170.

[4]) Объ отношеніи этихъ двухъ моментовъ въ знаніи интересно ср. I. F. Fries'a „Neue oder antropologische Kritik der reinen Vernunft. Кн. I, стр. 24—57; 88—2066; 346—352; кн. II, стр. 187—208, а также въ System d. Logik. 2 изд. 1819 г. 42—75; 76—77; 433—439. Ср. также весьма интересную книгу ученика Фриса Апельта „Die Theorie d. Induction, 1854, стр. 36—76.

старается *доказать* знаніе, опираясь на самоочевидныя истины на аксіоматическія положенія. Ясно, что логической предпосылкой такого доказательства является недоказанное знаніе. Словомъ, тогда знаніе уже не фактъ, а подлежитъ доказательству, установленію. Съ этой, именно, цѣлью Больцано и предпринимаетъ детальную полемику со скептицизмомъ, при чемъ его аргументація въ общемъ напоминаетъ Декартовскую [1]). Скептикъ, отрицающій возможность всякаго познанія, противорѣчилъ бы самому себѣ, если бы не призналъ хоть одну истину, именно, что его положеніе само есть истина. Сдѣлавъ этотъ первый шагъ, Больцано идетъ въ томъ же направленіи дальше [2]).

Эту попытку Больцано—*доказать* истину—слѣдуетъ особенно имѣть въ виду. Она весьма отрицательно отозвалась на многихъ сторонахъ наукоученія. Въ сущности говоря, ученіе Больцано вовсе и не *требуетъ* такого выхода. Даже наоборотъ, какъ мы старались показать, естественнѣе всего было ожидать, что Больцано пойдетъ совершенно инымъ путемъ, что признаніе знанія за истину приведетъ къ построенію такой теоріи истины, которая одновременно будетъ и теоріей знанія. Но вышло такъ, что отношеніе — знаніе = истинѣ получило признаніе какъ бы въ сферѣ рефлексіи, а живой процессъ знанія почему-то понадобилось предварить *доказываніемъ* истины. Получается впечатлѣніе, что Больцано не считалъ истину данной, а только впервые пробуетъ ее доказать [3]).

Вопросъ о познаніи остается до сихъ поръ нерѣшеннымъ для наукоученія. Правда, Больцано пробовалъ различнымъ образомъ рѣшить его, но едва ли до сихъ поръ дѣло представляется въ лучшемъ видѣ. Мы видѣли выше, что этотъ вопросъ для Больцано звучитъ такъ: какъ мы познаемъ истину, или же, какъ намъ дана истина? Прежде всего слѣдуетъ отмѣтить, что Больцано не признаетъ такъ называемой теоріи адэкватности. Онъ ясно и опредѣленно заявляетъ, что невозможно опредѣлить истину, какъ «согласіе нашихъ представленій съ тѣми предметами, къ которымъ они относятся» [4]). Но какой же путь избираетъ самъ

[1]) Объ отношеніи Больцано къ Декарту см. гл. „Предшественники Больцано“.

[2]) W. I, 170—189.

[3]) Ibid. I, §§ 40—42.

[4]) W. I, 179.

Болцано. Правда, онъ говоритъ вслѣдъ за приведеннымъ мѣстомъ, что наше сужденіе правильно, «если мы съ нашимъ представленіемъ объ опредѣленномъ предметѣ соединяемъ представленіе о такомъ свойствѣ, которое онъ (предметъ) дѣйствительно имѣлъ» [1]), но едва ли въ этомъ опредѣленіи мы найдемъ что-нибудь новое сравнительно съ тѣмъ, что мы узнали раньше. Вопросъ, подлежащій рѣшенію, можно было бы для большей ясности формулировать такъ: какимъ образомъ «истина въ себѣ» становится *истиной для насъ?* Болцано самъ отнюдь не довольствуется только что приведеннымъ заявленіемъ—вѣдь оно только болѣе подробное описаніе «истины въ себѣ». Въ діалогахъ между скептикомъ и защитникомъ правъ истины Болцано даетъ слѣдующую характеристику опознанія истины: «Чтобы убѣдить себя въ истинности положенія, говоритъ защитникъ истины скептику, если и не съ полной очевидностью, то съ достаточной вѣроятностью (mit genugender Wahrscheinlichkeit), вамъ не нужно ничего другого, какъ воспринимать многократно, что наглядное представленіе *A* и *B* появляется одновременно» [2]). Легко замѣтить, что критерій Болцано не новъ; это—уже нѣсколько разъ испробованное въ исторіи философіи средство, главнымъ образомъ школой эмпиризма. Кажется на первый взглядъ непонятнымъ, что Болцано, такъ энергично отстаивавшій права «истины въ себѣ», вдругъ рекомендуетъ такое шаткое объясненіе опознанія истины.

Слѣдуя логической структурѣ наукоученія, въ основаніи которой нами положено заявленіе Болцано о логической зависимости теоріи «представленія въ себѣ» отъ теоріи «положенія въ себѣ» и «истины въ себѣ», мы пропускаемъ теорію «представленія въ себѣ» и продолжаемъ дальнѣйшій ходъ мыслей Болцано [3]).

Истина не мѣняетъ своего характера въ зависимости отъ отдѣльныхъ наукъ. Еще въ началѣ «наукоученія» Болцано говоритъ о той общей истинѣ, которая утверждается въ единствѣ науки [4]). Теперь, установивъ понятіе истины, хотя и провизорно, Болцано хочетъ разсмотрѣть, какимъ образомъ въ наукѣ, какъ

1) Ibid., 179.
2) Ibid., 182.
3) Ibid., 222.
4) W. I, стр. 77.

въ цѣломъ, осуществляется истина. «Мы должны здѣсь, говоритъ Болцано, обратить наше вниманіе на такія свойства правильныхъ положеній, знаніе которыхъ служитъ обсужденію способа, какимъ мы должны итти при изложеніи науки, но не этой или той науки, а науки вообще» [1]).

Такимъ образомъ, вопросъ ставится въ возможно широкомъ масштабѣ; предметъ изученія не одна какая-либо наука, вся или почти вся наука въ ея цѣломъ. Но болѣе того, задача Болцано вовсе не совпадаетъ съ методологіей наукъ. Единство науки въ его отношеніи къ истинѣ въ себѣ—вотъ задача Болцано. Его вовсе не интересуетъ какъ строится каждая отдѣльная наука, съ ея методологической стороны. Дуализмъ мышленія Болцано сказывается и здѣсь, поскольку онъ не признаетъ наличнаго бытія за истиной; вѣдь наука, въ отношеніи къ которой должна быть разсмотрѣна «истина въ себѣ», обладаетъ такимъ наличнымъ бытіемъ (Dasein). Наука, какъ фактъ, съ одной стороны, «истина въ себѣ», какъ отрицаніе всякаго факта, съ другой—вотъ элементы этого дуализма, который можетъ быть прослѣженъ на всемъ протяженіи построенія Болцано.

Интересно посмотрѣть на другую сторону дѣла; именно—какимъ образомъ Болцано, признавъ теорію истины теоріей знанія, въ силу внутренней логики мышленія пришелъ къ теоріи науки. Этого термина у Болцано, конечно, нѣтъ; но достаточно вдуматься въ задачу «Wissenschaftslehre», особенно послѣ того, что намъ извѣстно относительно знанія и истины, чтобы сразу понять, что «Wissenschaftslehre» не что иное, какъ теорія науки.

Каково отношеніе истинъ другъ къ другу? Признавая особый міръ истинъ, Болцано признаетъ и особый способъ отношенія между ними. Это отношеніе не есть тотъ признакъ, которымъ мы характеризовали истину. Но внутренній признакъ всякой истины, какъ отношенія; здѣсь же мы имѣемъ дѣло съ внѣшнимъ признакомъ въ отношеніи къ каждой отдѣльной истинѣ, опредѣляющимъ структуру міра истинъ, какъ единаго цѣлаго. «Каждая истина, говоритъ Болцано, можетъ быть разсматриваема, какъ выводное изъ безчисленнаго множества другихъ, но изъ одной истины могутъ быть выведены многія другія, и это въ отношеніи ко всякому представленію» [2]).

[1]) W. II, стр. 327.

[2]) Ibid. II, стр. 331.

Эта всеобщая выводимость и содержитъ въ себѣ единство истины. Здѣсь и лежитъ основаніе единства науки, какъ теоретическаго единства доказательствъ [1]). Съ другой стороны проблема отношенія истинъ другъ къ другу выдвигаетъ вопросъ о характерѣ самыхъ истинъ, какъ элементовъ отношенія. Тутъ мы узнаемъ, что истины бываютъ аналитическія и синтетическія. Приведемъ дословное опредѣленіе Больцано: «аналитическими... называю я такія истины... если какое-нибудь представленіе въ ней можетъ быть замѣнено любымъ другимъ (представленіемъ), и положеніе не перестало быть истиннымъ... Истина, при которой нѣтъ этого случая, должна быть названа синтетической [2]). Слѣдовательно, если въ истинномъ положеніи одно представленіе можетъ быть замѣнено другимъ безъ измѣненія смысла, то истина—аналитическая; въ противномъ случаѣ—синтетическая. Но анализъ Больцано на этомъ не заканчивается. Аналитическія и синтетическія истины въ свою очередь дѣлятся на интуитивныя истины и истины понятія. Такъ напримѣръ, слѣдующее положеніе: «всякій треугольникъ есть фигура»—это, по Больцано, аналитическая истина понятія; «*этотъ* (Б.) треугольникъ есть фигура—аналитическая интуитивная истина. Въ связи съ этимъ возникаетъ вопросъ: какъ Больцано относится къ кантовскому пониманію аналитическихъ и синтетическихъ сужденій? Больцано не признаетъ кантовскаго опредѣленія синтетическаго сужденія. Какъ извѣстно, отличительный признакъ синтетическаго сужденія у Канта тотъ, что въ немъ утверждается въ отношеніи къ субъекту то, что не мыслится въ его понятіи. Этотъ новый моментъ и раскрываетъ, по Канту, сущность синтетическаго сужденія. Какъ разъ правомѣрность этого момента и оспаривается Больцано. Въ отношеніи къ понятію, по Больцано, можно утверждать только то, что въ немъ содержится, или, въ отрицательной формѣ,—что для Больцано обладаетъ большею убѣдительностью,—нельзя утверждать за понятіемъ того, что въ немъ не содержится [3]). Такъ, напримѣръ, положеніе: «въ этомъ треуголь-

---

[1]) Gothardt утверждаетъ, что теоретическое единство доказательствъ не занимало Больцано, и только Гуссерль впервые обратилъ на это вниманіе. Изъ изложенія видно, что такое заявленіе основано на невнимательномъ чтеніи „Wissenschaftslehre“, см. „Bolzanos Satz an sich“, стр. 103.

[2]) W. II, 331.

[3]) Ibid. II, 338.

никѣ сумма угловъ равна 2 прямымъ» — для Канта синтетическое сужденіе, а для Болцано—аналитическое [1]).

Міръ истинъ находится подъ господствомъ совершенно особыхъ законовъ связей и отношеній. Насколько это обстоятельство привлекало вниманіе философовъ и до Болцано, объ этомъ рѣчь впереди [2]); но никто не взялся за разработку этого вопроса съ такимъ воодушевленіемъ, какъ Болцано. Связи и отношенія, развертывающіяся между истинами, совершенно особаго рода. Имѣя специфическій характеръ, они требуютъ особенныхъ методовъ изученія. Эта связь, прежде всего, объективная. «Да будетъ мнѣ позволено, говоритъ Болцано, эти отношенія назвать однимъ обобщающимъ именемъ, *связи, развертывающейся между истинами* (Б.), при чемъ связью «*объективною*» (Б.) [3]).

Послѣ того, какъ допущена такая особая связь между истинами, само собой ясно, что придется выработать особые пріемы ихъ изслѣдованія. Болцано даже набрасываетъ схему такого изслѣдованія. Онъ предлагаетъ изслѣдовать, «не стоятъ ли эти истины другъ къ другу въ отношеніи слѣдованія; которая изъ нихъ составляетъ основаніе—полное или частичное, ближайшее или отдаленное и является, такимъ образомъ, вспомогательной истиной, или даже условіемъ послѣдней... какія изъ нихъ могутъ быть разсматриваемы, какъ слѣдствія, ближайшія или отдаленныя, полныя или частичныя и т. д.» [4]). Эта схема Болцано, конечно, еще не даетъ достаточнаго права на то, чтобы признать возможность особаго метода знанія, имѣющаго своимъ объектомъ только истину. Разумѣется, можно предположить, что Болцано самъ, пожалуй, и былъ склоненъ къ такой мысли. Во всякомъ случаѣ ясно одно: схема Болцано касательно изслѣдованія истины не исчерпывается ни индукціей, ни дедукціей. Отношеніе основной истины къ частнымъ или другимъ истинамъ—совершенно, вѣдь, не похоже на отношеніе общаго положенія къ частнымъ и наоборотъ. Да и о самой *частной* истинѣ едва ли можно говорить въ томъ же смыслѣ, что и объ отношеніи между общимъ и частнымъ въ обычной индукціи и дедукціи. Вѣдь рѣчь идетъ не объ истинѣ какой-либо частной науки, или

[1]) Ibid. II, 337.
[2]) См. гл. „Предшественники Болцано".
[3]) W. II, 389.
[4]) Ibid. II, 389.

вообще о реальномъ сужденіи. Къ сожалѣнію, у Болцано нельзя найти болѣе яснаго выраженія той же самой мысли.

Но не всегда мы даемъ себѣ ясный отчетъ въ томъ, откуда выведена истинность выводного сужденія. Болцано самъ хорошо знаетъ, что его схема только образецъ теоретической рефлексіи, что живой процессъ знанія развертывается по своей внутренней логикѣ. Поэтому «очень часто случается, что мы знаемъ выводныя истины, а истинъ, содержащихъ ихъ основаніе, или совсѣмъ не знаемъ, или не знаемъ, что именно въ ней и лежитъ основаніе «выводной истины» [1]).

Какова же основа знанія? Этотъ вопросъ поставленъ Болцано въ III книгѣ. Едва ли можно сразу опредѣлить, о какой основѣ идетъ рѣчь, и какъ вообще слѣдуетъ понимать «основы» знанія. Для Болцано этотъ вопросъ, конечно, облегчается тѣмъ, что у него есть ясное представленіе о томъ, что такое знаніе. Безъ опредѣленія того, что есть знаніе, нельзя спрашивать о томъ, что лежитъ въ основаніи знанія. Для Болцано знаніе есть истина, и въ его основаніи можетъ лежать, разумѣется, только объективная истина или истина въ себѣ. Все, что лишено такого основанія—не есть истина. Теорія объективнаго знанія или просто знанія можетъ спрашивать только о такомъ основаніи. То, что только *кажется* истиной, имѣетъ лишь субъективную основу и къ дѣлу не относится. Болцано опредѣленно заявляетъ, что слѣдовало бы «различать два вида основанія знанія: такія, которыя состоятъ изъ тѣхъ же истинъ, въ которыхъ лежитъ собственное (объективное) основаніе познанной истины, и такія, въ которыхъ отсутствуетъ такой случай. Да будетъ мнѣ позволено назвать первыя *объективными* (Б.), а вторыя *только субъективными* (Б.) основами знанія» [2]). Такимъ образомъ, основа знанія—истина, истина объективная или «истина въ себѣ».

Кажется на первый взглядъ страннымъ, что основа знанія есть истина, тогда какъ само знаніе—истина. Выходитъ, что истина есть основа истины. Нѣтъ ли тутъ тавтологіи? Никакой. Тезисъ Болцано какъ разъ и можетъ быть такъ формулированъ: истина есть основа истины. Какая разница между этими истинами? Истина, лежащая въ основаніи, есть истина въ себѣ, истина

---

[1]) Ibid. III, 231.
[2]) W. II, 232.

слѣдствіе—познанная истина. Процессъ знанія и состоитъ въ установленіи отношенія между этими истинами. При этомъ остается безъ изслѣдованія вопросъ о томъ, какъ Болцано понимаетъ характеръ этого отношенія. Конечно, изъ того, что намъ извѣстно, можно строить приблизительныя предположенія о томъ, какъ смотритъ Болцано на самопознаніе. Строгой опредѣленности въ этомъ вопросѣ у Болцано найти нельзя [1]).

Болцано не занимается спеціально вопросомъ о заблужденіи, объ ошибкѣ. Можетъ быть здѣсь сказалась больше всего неопредѣленность его позиціи. Теорія заблужденія не менѣе важна для цѣлей науки, чѣмъ теорія знанія. Но это не значитъ, что онѣ обѣ относятся къ одной и той же дисциплинѣ [2]). Тѣмъ не менѣе, Болцано все же пытается выяснить условія, при которыхъ ошибочное сужденіе становится легко допустимымъ. Говоря о выводныхъ сужденіяхъ, онъ указываетъ на возможность ошибокъ, «такъ какъ не всегда при развертываніи мы имѣемъ полныя заключенія, а часто только вѣроятное заключеніе приходитъ намъ на помощь; не обладая полной очевидностью, а только вѣроятностью, они легко вводятъ насъ въ заблужденіе» [3]). Словомъ, тамъ, гдѣ мы употребляемъ неполное умозаключеніе, или прибѣгаемъ только къ принципу достовѣрности, тамъ не помогаетъ даже истинное основаніе, или истина = основаніе. Здѣсь важно не то, что Болцано пытается объяснить отступленія отъ истины, это объясненіе могло и не касаться теоріи истины. Важно то, что когда мы судимъ истинно, мы устанавливаемъ между истинами отношеніе при помощи особыхъ, только истинѣ свойственныхъ данныхъ. Говоритъ ли и тутъ Болцано объ особомъ методѣ знанія, на ряду съ дедукціей и индукціей — сказать положительно весьма затруднительно. Во всякомъ случаѣ съ намеками, хотя и неясными, мы встрѣчаемся не въ первый разъ.

Эта особенность міра истинъ даетъ лишній поводъ къ тому, чтобы выработать особую науку объ истинѣ. Раньше мы видѣли, что никакая спеціальная наука, взятая въ своей отдѣльности, ни сумма всѣхъ наукъ не можетъ включить въ число своихъ задачъ того единства человѣческаго знанія, которое

---

[1]) См. главу «Теорія истины и теорія науки».

[2]) См. ibid., гл. «Теорія истины» etc...

[3]) W. III, 259.

утверждается въ истинѣ. Теперь мы видимъ, что даже по характеру способа связей и отношеній—эта сфера отличается отъ всякой другой науки. Если мы признаемъ, «что извѣстный классъ истинъ можетъ указывать на опредѣленное *понятіе* (Б.), какъ свое исключительное свойство (ausschliessliches Eigenthum), если это понятіе не слагается изъ частей, которыя находятся между собой въ совершенно особой связи, если оно *простое* (Б.) понятіе, то это обстоятельство должно имѣть для насъ большое значеніе, и разсматриваться какъ основаніе, говорящее въ пользу того, что этотъ родъ истинъ, поскольку не препятствуютъ другія обстоятельства, можетъ стать предметомъ особой науки» [1]). Этотъ классъ истинъ, образующихъ между собой тѣсное единство, и лежитъ въ основѣ теоретическаго единства доказательствъ. Отличаясь характеромъ взаимоотношеній своихъ элементовъ, которые могутъ быть названы «частями» только въ условномъ смыслѣ, они даютъ лишнее обоснованіе той науки, которая должна впервые обратить саму науку въ предметъ изученія.

Такимъ образомъ, Больцано, развивая все дальше и дальше свою теорію истины, дошелъ до признанія необходимости построить особую науку объ истинѣ, хотя не особенно ясно формулируетъ задачи этой науки. Она, прежде всего, шире всѣхъ прочихъ наукъ, вмѣстѣ взятыхъ. Это явствуетъ хотя бы изъ того, что истина касается всѣхъ наукъ, являясь цѣлью каждой изъ нихъ (хотя бы теоретически). Но какимъ образомъ разграничить внутри самой теоріи истины то, что относится къ ней самой, отъ того, что составляетъ область вѣдѣнія спеціальныхъ наукъ? Больцано самъ говоритъ на этотъ счетъ слѣдующее: «уже было сказано, что здѣсь я не задаюсь цѣлью рѣшить самыя задачи (задачи спеціальныхъ наукъ), а только доказать тѣ правила, по которымъ слѣдуетъ итти при ихъ рѣшеніи» [2]).

Каждая наука имѣетъ свои задачи. Для ихъ рѣшенія она пользуется извѣстными методами, цѣнными постольку, поскольку они способствуютъ ближайшему и скорѣйшему достиженію цѣли. Но не съ этой стороны интересуютъ Больцано методы науки. Поскольку наука пользуется своими методами для рѣшенія своихъ задачъ, постольку она не выходитъ за свои собствен-

---

1) Ibid., IV, 70.
2) W. IV, 76.

ные предѣлы, постольку она только часть суммы человѣческаго знанія. Будучи направлены на познаніе истины, они входятъ въ единство, утверждающееся въ истинѣ. Съ этой стороны они и интересуютъ Болцано. Наука стихійна въ непосредственномъ творчествѣ и не теоретическая рефлексія вдохновляетъ ее. Но это вовсе не значитъ, что теорія науки излишня. Только она впервые можетъ ввести въ сознаніе представленіе объ единствѣ знанія, которое, какъ единство доказательствъ, находитъ свое завершеніе въ истинѣ. Изслѣдовать принципы этого единства—такова *теоретическая* задача наукоученія.

Какъ завершеніе своей теоріи истины, Болцано пробуетъ установить нѣкоторую классификацію наукъ. Ясное дѣло, что въ основаніе дѣленія положено отношеніе къ истинѣ. Такъ, «науки, предметомъ которыхъ являются чистыя истины-понятія (Begriffswahrheiten)», должны быть названы *науками-понятіями* (Begriffswissenschaften), а «науки, имѣющія своимъ предметомъ эмпирическія положенія—*опытными науками* (Erfahrungswissenschaften)» [1]).

На этомъ можно закончить изложеніе теоріи истины Болцано. Мы видѣли, что теорія «положенія въ себѣ» привела къ теоріи «истины въ себѣ». Тутъ, въ свою очередь, встаетъ вопросъ объ отношеніи истинъ въ себѣ къ реальнымъ феноменамъ психики. Это—вопросъ объ отношеніи идеальнаго къ реальному. Попытку къ рѣшенію этой проблемы мы находимъ въ «феноменологіи» Болцано—въ теоріи «представленія въ себѣ».

V.

Теорія „представленія въ себѣ".

Теорія «положенія въ себѣ» и «истины въ себѣ» логически предшествуетъ въ построеніяхъ Болцано теоріи «представленія въ себѣ» [2]). Послѣ того, какъ установлены первыя два понятія, естественно ждать попытки указать на ихъ реальный субстратъ, феноменологическій эквивалентъ въ психикѣ познающаго субъекта. Задача наукоученія безъ такой попытки была бы только наполовину рѣшена: была бы формулирована только отвлеченная

[1]) Ibid., IV, 77.
[2]) W. I, 222.

цѣль научнаго знанія безъ указанія реальной возможности сдѣлать эту цѣль достижимой для процессовъ знанія. Поэтому задача II книги «Наукоученія» сводится исключительно къ анализу представляющей дѣятельности и къ дедукціи незыблемаго содержанія процесса такой дѣятельности — «представленія въ себѣ».

Мы уже слыхали раньше объ элементахъ всякаго положенія. Ихъ было три: основаніе сужденія, признакъ основанія и отношеніе (признака къ основанію) [1]). Третій элементъ немножко своеобразенъ, но, будучи интерпретированъ въ общую формулу отношенія первыхъ двухъ элементовъ, принимаетъ довольно устойчивый обликъ. При этомъ условіи всѣ они сразу могутъ стать объектомъ особаго разсмотрѣнія. Въ самомъ дѣлѣ, будучи соединены между собой, они даютъ положеніе, какъ цѣлое, а если произвесть обратный процессъ, попытаться представить каждый элементъ въ отдѣльности, то мы уже не получимъ положенія. Возьмемъ примѣръ Болцано: «Кай обладаетъ мудростью» [2]). Пока мы мыслимъ синтезъ данныхъ здѣсь элементовъ, при чемъ *обладаетъ* при помощи уже извѣстныхъ намъ преобразованій можетъ быть замѣненъ выраженіемъ отношенія *имѣетъ*, то мы имѣемъ положеніе, какъ цѣлое. Кай—основаніе сужденія, къ которому черезъ отношеніе «имѣетъ» приписывается мудрость. Однако, мы можемъ разложить это единство на составныя части, мыслить «Кая» отдѣльно, отдѣльно же представить и «мудрость» и т. д. Ясное дѣло, что ни одна изъ этихъ частей не составитъ положенія. Какъ только нарушенъ синтезъ элементовъ, наступаетъ конецъ и положенію, и мы получаемъ на мѣстѣ перваго нѣчто, являющееся составной частью положенія. «Это нѣчто, говоритъ Болцано, я называю представленіемъ. Равнымъ образомъ я называю представленіемъ также и то, что обозначается словомъ «имѣетъ» и, наконецъ, и то, что характеризуется мудростью въ этомъ положеніи» [3]).

Но этого мало. Анализъ представленія только начинается. Назвавъ элементъ положенія представленіемъ, мы только отграничиваемъ объектъ ближайшаго изслѣдованія отъ смежныхъ вопросовъ. Дальнѣйшій анализъ долженъ установить, что *пред-*

---

1) См. гл. Теорія «положенія въ себѣ».
2) W. I, § 48.
3) Ibid. I, 216.

ставленіе не исчерпывается дѣятельностью представливанія. Что на ряду съ обозначаемыми въ этой дѣятельности словами «видѣть», слышать, чувствовать, воспринимать, мыслить, воображать и т. д., еще остается нѣчто въ представленіи, что легко отличить отъ субъективной представляющей дѣятельности, какъ объектъ представленія. Не требуется большого усилія ума, чтобы сразу сдѣлать для себя яснымъ, что въ первомъ случаѣ мы имѣемъ дѣло исключительно съ субъективною дѣятельностью. Это явствуетъ хотя бы изъ того, что нельзя говорить ни объ одной изъ указанныхъ дѣятельностей, не примышляя къ ней субъекта дѣятельности. Нельзя говорить о психической дѣятельности воображенія, отмысливъ воображающаго субъекта. То же самое должно быть сказано и относительно всѣхъ другихъ видовъ представляющей дѣятельности. Дѣятельность, какъ такая, должна быть чьей-либо дѣятельностью, и въ этомъ долженствованіи заключается наличность субъекта при всякой дѣятельности. Тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о дѣятельности, мы имѣемъ дѣло съ представленіемъ въ строгомъ смыслѣ [1]).

Отъ простого представленія слѣдуетъ отличать «представленіе въ себѣ»—это то объективное основаніе, которое остается за вычетомъ субъективной представляющей дѣятельности. Послѣдняя, какъ реальный процессъ, развертывается во времени и наличное бытіе—ея способъ существованія. Представленіе же въ себѣ не есть—«нѣчто обрѣтающееся въ царствѣ дѣятельности, составляющее ближайшій непосредственный матеріалъ субъективнаго представленія» [2]). Такимъ образомъ, «представленіе въ себѣ» не есть нѣчто субъективное, не дѣятельность представляющаго субъекта, а данное ему объективное. «Это объективное представленіе, продолжаетъ Болцано, не требуетъ никакого субъекта, которымъ оно было бы представляемо, а пребываетъ, хотя не какъ нѣчто существующее, а какъ извѣстное *нѣчто* (Б.), даже если оно не мыслится ни однимъ мыслящимъ существомъ; и если оно и мыслится однимъ, двумя, тремя и больше существами, то оно не умножается сообразно съ множественностью наличныхъ представленій» [3]). Слѣдовательно, характернымъ признакомъ

---

[1]) W. II, 217.
[2]) Ibid. II, 327.
[3]) Ibid. II, 327.

субъективнаго представленія является множественность; объективное же представленіе едино, независимо отъ того, сколько субъектовъ его представляютъ. Это только пропедевтическое опредѣленіе, устанавливающее только внѣшніе признаки, но уже и здѣсь чувствуется тотъ основной дуализмъ, который сопровождалъ дедукціи Больцано съ самаго начала. Заранѣе можно было ожидать, что противопоставленіе «положенія въ себѣ» простому «положенію» «истины въ себѣ»—просто «истинѣ» приведетъ къ тому, что изъ цѣлаго представляющей дѣятельности субъекта будетъ выдѣлено нѣчто (Etwas), которое будетъ находиться къ дѣятельности представливанія въ такомъ же отношеніи, какъ и первыя два понятія. Логическій ходъ мышленія сводится къ тому, чтобы изъ преходящаго, неустойчиваго высвободить нѣчто вѣчное, устойчивое. И подобно тому, какъ природа «положенія въ себѣ» не мѣняется въ зависимости отъ того, чьимъ сознаніемъ оно опознается, такъ и «представленіе въ себѣ» ничуть не зависитъ въ своемъ опредѣленіи отъ числа представляющихъ. Это объективное представленіе «не требуетъ никакого субъекта», болѣе того, оно остается «извѣстнымъ *ничто,* если даже не представляется ни однимъ субъектомъ» [1]). Это заявленіе Больцано звучитъ какъ парадоксъ. Мы не можемъ мыслить представленія, которое никѣмъ не представляется, не есть чье-либо представленіе или есть ничье представленіе. Положеніе кажется еще болѣе страннымъ, если его разсматривать независимо отъ теоріи «положенія въ себѣ» и «истины въ себѣ» [2]).

Представленіе, какъ и истина, понятіе отношенія. Слѣдуетъ различать между относительнымъ понятіемъ и понятіемъ отношенія. Относительное понятіе употребляется въ противоположность абсолютному и утверждаетъ преходящую, текучую сторону дѣйствительности. Абсолютное есть вѣчное, внѣвременное. Ясно, что это отношеніе не годится для понятія представленія. Представленіе есть отношеніе представляющаго къ представляемому. Безъ наличности этихъ двухъ элементовъ нѣтъ представленія, такъ какъ нѣтъ отношенія. Но это такъ, пока рѣчь идетъ о простомъ представленіи, какъ дѣятельности. Всякое представленіе есть чья-либо дѣятельность и направлена на какой-

[1]) W. II, 327.

[2]) Образцомъ такого непониманія внутренней взаимозависимости частей наукоученія является книга Palagyi'я «Kant und Bolzano», 32—40.

либо объектъ и отношеніе объекта къ субъекту находитъ свое выраженіе въ представленіи. Но прибавленіе «въ себѣ» ясно указываетъ на то, что вмѣстѣ съ субъектомъ сознательно устраняется и понятіе отношенія. Больцано былъ бы произволенъ, если бы онъ бралъ представленіе, какъ понятіе отношенія, и отрицалъ бы при немъ наличность субъекта. Но онъ этого не дѣлаетъ. Какъ примѣнительно къ истинѣ, такъ и къ представленію, Больцано чрезъ прибавленіе «an sich» хочетъ элиминировать моментъ отношенія. Проблема дуализма, возникшая на этой почвѣ, въ сущности, правильно передаетъ духъ Больцановскаго ученія [1]).

Дальнѣйшимъ признакомъ «представленія въ себѣ» должна быть признана однозначность представляемаго. Если мы дѣлаемъ предметомъ своего представленія Сократа, то число лицъ, представляющихъ Сократа, не имѣетъ отнюдь никакого значенія для единства признаковъ, мыслимаго въ этомъ представленіи. Сократъ остается однимъ и тѣмъ же независимо отъ того, что одинъ, два или двадцать субъектовъ дѣлаютъ его объектомъ своей представляющей дѣятельности. Болѣе того, это объективное представленіе остается самимъ собой даже независимо отъ того, разсматриваетъ ли его кто-либо или нѣтъ. Это—тотъ самый пунктъ въ ученіи Больцано, гдѣ его мышленіе испытываетъ неуклонную тенденцію къ реализму. Мы помнимъ изъ теоріи о «положеніи въ себѣ», что смыслъ, значеніе положенія можетъ быть предметомъ анализа при полномъ устраненіи понятія субъекта. О знаніи, какъ дѣятельности, въ подобныхъ случаяхъ не можетъ быть и рѣчи; всякое понятіе дѣятельности элиминировано. То же и при дедукціи понятія «представленія въ себѣ». «Число виноградныхъ ягодокъ, созрѣвшихъ за прошлое лѣто на почвѣ Италіи, есть представленіе въ себѣ, если даже нѣтъ никого, кто мыслитъ это число» [2]).

Это мѣсто изъ «Наукоученія» дѣйствительно могло бы подать поводъ къ реалистической интерпретаціи представленія. Въ самомъ дѣлѣ, что же остается назвать «представленіемъ въ себѣ» въ только что приведенномъ заявленіи Больцано, какъ не реально пребывающее нѣчто. Если бы Больцано говорилъ о психической дѣятельности въ ея отношеніи къ предмету дѣятель-

[1]) Этимъ дуализмомъ отмѣчено все построеніе Гуссерля объ идеальной значимости. Ср. гл. «Послѣдователи Больцано».

[2]) W. II, 218.

ности, то путемъ вычитанія того, что должно относиться къ этой дѣятельности, можно было бы установить то непосредственно-данное въ знаніи, что и вовсе не слагается изъ моей дѣятельности, а дано мнѣ такъ же, какъ и всякому другому, кто вздумаетъ сдѣлать тотъ же объектъ предметомъ своего знанія [1]). Но Болцано считаетъ возможнымъ установить понятіе «представленія въ себѣ» безъ всякаго представленія. Кажется страннымъ, что Болцано можетъ назвать представленіемъ, хотя бы и «въ себѣ», число виноградныхъ ягодъ, созрѣвшихъ на почвѣ Италіи въ ближайшее лѣто, независимо отъ того, мыслится это число кѣмъ-нибудь или нѣтъ. И о какомъ представленіи тутъ можетъ быть рѣчь?

Болцано самъ прекрасно понимаетъ, что его мысли могутъ быть истолкованы въ такомъ духѣ. Поэтому онъ категорически заявляетъ, что отожествлять представленіе съ представляемымъ предметомъ было бы несогласно съ тѣмъ, что онъ хотѣлъ сказать [2]). Для того, чтобы окончательно устранить всякую возможность подобной интерпретаціи, Болцано указываетъ на то, что представленія могутъ быть и совсѣмъ безъ предмета. Такъ на вполнѣ законномъ основаніи можно говорить о треугольномъ четыреугольникѣ, при чемъ и здѣсь, какъ и выше, актъ представленія можно отдѣлить отъ того, что представляется. Это послѣднее, по совершеніи такого акта отвлеченія, будетъ «представленіемъ въ себѣ», но отнюдь не будетъ совпадать съ предметомъ, о которомъ не можетъ быть и рѣчи [3]).

Такимъ образомъ мы опять приходимъ къ проблемѣ о способѣ бытія «представленія въ себѣ». Логическая однородность конструкціи Болцано замѣчательнымъ образомъ сказывается въ томъ порядкѣ, въ какомъ одна за другой вырисовываются передъ нами проблемы, касающіяся различныхъ сторонъ наукоученія. Такъ и въ данномъ случаѣ: характеристика природы «представленія въ себѣ» съ необходимостью приводитъ къ вопросу: какой видъ бытія свойственъ представленію въ себѣ? Мы уже нѣсколько разъ слыхали отъ Болцано, что логически теорія «представленія въ себѣ» была опредѣлена въ своихъ существенныхъ чертахъ

[1]) Этотъ путь въ философіи былъ использованъ интуитивизмомъ. Обоснованіе интуитивизма, 78—82.

[2]) W. I, § 49. То же самое и въ „Begr. d. Schönen", 8.

[3]) W. I § 67.

теоріей «положенія въ себѣ» и «истины въ себѣ». Поэтому, естественно ждать, что и «представленіямъ въ себѣ» не принадлежитъ никакое наличное бытіе, что существуетъ въ дѣйствительности только «мыслимое представленіе», какъ реальный психическій фактъ. Этимъ послѣднимъ заявленіемъ теорія «представленія въ себѣ», наиболѣе сбивчивая часть изъ всѣхъ построеній Болцано, дѣлается окончательно неясной [1]).

Что же такое предметъ представленія или предметность представленія? Мы уже говорили выше, что Болцано категорически настаиваетъ на безусловномъ различеніи между представленіемъ въ себѣ и предметомъ представленія. Послѣднее обстоятельство представляется ему легкимъ поводомъ къ заблужденію: именно къ смѣшенію «представленія въ себѣ» съ самимъ предметомъ. Что касается представленія, какъ дѣятельности, то оно не даетъ никакого повода къ подобному смѣшенію; тутъ разница между представленіемъ, какъ дѣятельностью, и предметомъ представленія слишкомъ ясна. Самое простое опредѣленіе предмета представленія можетъ быть дано указаніемъ на то, что представляется или «представленіемъ чего является наше представленіе» [2]). Это опредѣленіе, конечно, настолько просто, что о самомъ предметѣ представленія, объ его природѣ, нельзя дѣлать никакихъ заключеній. Тутъ мы имѣемъ только указаніе на то направленіе, въ которомъ слѣдуетъ искать ближайшее опредѣленіе предметности. «Я разумѣю подъ предметностью, говоритъ Болцано, представленія въ себѣ не что иное, какъ-то, что предметы, стоящіе подъ нимъ, *даны* (Б), при чемъ я хотѣлъ бы, чтобы слово «даны» было понято такъ же, какъ и въ выраженіяхъ, что даны истины» [3]). Однозначность логической конструкціи мышленія Болцано заявляетъ о себѣ на каждомъ шагу. Такъ и въ данномъ случаѣ о данности предмета представленія говорится, по заявленію Болцано, въ томъ же смыслѣ, какъ раньше о данности истины въ себѣ. Но едва ли Болцано сдѣлалъ яснѣй въ общемъ весьма неясное ученіе о «представленіяхъ въ себѣ». Въ самомъ дѣлѣ, въ одинаковомъ ли смыслѣ можно говорить съ точки зрѣнія самого Болцано о данности предмета представленія и истины. Думается, что нѣтъ. Для того, чтобы сдѣлать ясной неодинако-

[1]) W. I, § 54—237—258.
[2]) W. I, 218.
[3]) Ibid. I, 222.

вость значенія одного и того же слова въ обоихъ случаяхъ, достаточно посмотрѣть на то, что можетъ быть дано, какъ предметъ представленія. Начать хотя бы съ того, что есть «представленія, у которыхъ предметомъ является ничто—1» [1]). Такому объясненію можно было подыскать что-нибудь аналогичное изъ ученія о «положеніяхъ въ себѣ», но теорія истинъ уже чужда понятія ничто. Но этого мало. Предметомъ представленія можетъ быть не только любой физическій законъ, какъ, напримѣръ, законъ параллелограмма силъ, не только математическое положеніе въ родѣ пиѳагоровой теоремы, но даже одинъ опредѣленный человѣкъ,—хотя бы Сократъ. Отсюда ясно, насколько Больцано расширилъ понятіе данности. Вмѣстѣ съ тѣмъ ясно и то, что истина никогда не могла быть дана, какъ отдѣльный физическій феноменъ. Сократъ, и вдобавокъ какъ «опредѣленный» человѣкъ, данъ и вполнѣ опредѣленно, т.-е. въ извѣстное время и въ извѣстномъ пространствѣ. Истина, слѣдуя выше приводимому опредѣленію Больцано, какъ разъ лишена пространственновременнаго опредѣленія; хотя она и есть опредѣленное нѣчто, но лишена наличнаго бытія. Во всякомъ случаѣ, слѣдуетъ имѣть въ виду, что представленіе въ себѣ и предметъ представленія не одно и то же.

Перечислить случаи, въ которыхъ такое отожествленіе кажется наиболѣе легко допустимымъ, нѣтъ особой надобности. Слѣдуетъ имѣть въ виду только одно: подобно тому, какъ при построеніи теоріи истины, Больцано нашелъ нужнымъ дать и теорію возможности заблужденій, такъ и въ данномъ случаѣ онъ пытается объяснить тѣ условія, которыя могли бы благопріятствовать ложному отожествленію представленія въ себѣ съ предметомъ представленія. Наиболѣе вводящій въ заблужденіе случай—это когда «субъективное представленіе имѣетъ одинъ единственный предметъ, который помимо этого не есть что-либо существующее, напримѣръ, представленіе: высшій нравственный законъ» [2]).

Предметность можетъ быль признаваема за одними представленіями и отрицаема за другими. Первое мы уже знаемъ: простого указанія на то, что представляется, достаточно для характеристики его свойствъ по Больцано. Но какъ же мы можемъ отри-

---

[1]) Ibid. I, 220.
[2]) W. I, 220.

цать предметность за представленіями. Первое условіе, вынуждающее къ такому отрицанію, это наличность противорѣчія въ предицированіи разсматриваемаго предмета. Такъ, напримѣръ, «круглый четыреугольникъ» не можетъ быть объективнымъ представленіемъ, такъ какъ обладаетъ какъ разъ противорѣчивыми предикатами. Но не будучи предметомъ представленія, онъ все же остается «представленіемъ въ себѣ» [1]). Но кромѣ этого условія могутъ быть и прямыя указанія опыта за или противъ предметности представленія; такъ, напримѣръ, представленіе о золотой горѣ.

Такимъ образомъ всѣ представленія распадаются на 1) предметныя, т.-е. обладающія предметомъ, 2) безпредметныя (gegenstandslose Vorstellungen) съ представленіемъ «ничто» и 3) имѣющія нѣсколько предметовъ (одно изъ A и B). Предметныя распадаются на представленія съ единственнымъ предметомъ (мудрецъ Сократъ) и суммарное представленіе (міровое цѣлое) [2]). Дальнѣйшее дѣленіе, совпадающее съ предметнымъ и безпредметнымъ представленіемъ, различаетъ воображаемыя и реальныя представленія. Легко замѣтить, что если мы возьмемъ такое положеніе: «четное число, дающее при умноженіи на самого себя нечетное число», то представленіе о четномъ числѣ будетъ только воображаемое, такъ какъ оно не имѣетъ предметности [3]); говоря иначе, «оно не имѣетъ предмета, такъ какъ тому предмету, къ которому оно хочетъ относиться, приписываетъ противорѣчивыя опредѣленія» [4]). Наоборотъ, если мы преобразуемъ вышеприведенное положеніе такъ: «четное число, дающее при умноженіи четное же»—то мы имѣемъ реальное представленіе. Наконецъ, слѣдуетъ отличать еще одинъ видъ представленій, называющихся у Больцано «символическими». Это такія представленія, которыя имѣютъ своимъ предметомъ самыя представленія.

Послѣ указанія на общую характеристику представленій, на ихъ подраздѣленія и группировку, данную Больцано, своевременно перейти къ ближайшей характеристикѣ самой структуры представленій, поскольку они входятъ, какъ составной элементъ,

---

[1]) Ibid., 304.
[2]) W. I, 304.
[3]) Ibid. I, 320.
[4]) Ibid. I, 317.

въ построенія «Наукоученія». Первое, что мы здѣсь узнаемъ, это то, что большая часть нашихъ представленій является сложными цѣлыми. Изъ чего же могутъ слагаться представленія? Вѣроятно, изъ представленій же, обладающихъ меньшей сложностью, при чемъ процессъ этотъ, направленный въ сторону разложенія болѣе сложнаго на менѣе сложное, не можетъ обратиться въ progressus in infinitum, хотя бы потому, что смыслъ, значеніе, составляющее основу, не можетъ быть дѣлимо безъ конца. Возьмемъ въ примѣръ представленіе «земной твари» (Erdengeschöpf). Если мы внимательно присмотримся къ этому представленію, то сразу замѣтимъ, что *словесно* его можно преобразовать такъ: «существо, которое живетъ на землѣ». Но не забудемъ, что пока это только высказываемое, мыслимое представленіе, а не «представленіе въ себѣ». Это видно хотя бы изъ того, что представленіе, какъ выраженное опредѣленными словами, произносимыми или мыслимыми въ опредѣленное время, имѣетъ наличное реальное бытіе; его части, въ данномъ случаѣ слова, чередуются въ опредѣленномъ порядкѣ, соотвѣтствующемъ смыслу всего предложенія. Части «представленія въ себѣ», устанавливаемыя пока только по аналогіи съ помысленнымъ представленіемъ, «существуютъ» лишь идеально, внѣ времени и пространства [1]).

Въ какомъ же отношеніи между собой находятся части представленія и части предмета, къ которому онѣ относятся? На первый взглядъ какъ будто кажется, что между ними существуетъ отношеніе строгаго соотвѣтствія, что каждой составной части предложенія соотвѣтствуетъ соотносящаяся часть предмета. Больцано на цѣломъ рядѣ примѣровъ доказываетъ, что такое допущеніе неправильно, по крайней мѣрѣ, какъ общее положеніе. Достаточно разсмотрѣть представленіе «ничто», чтобы понять мысль Больцано. Безспорно, само представленіе можетъ быть разложено на два элемента, на *нѣтъ—нѣчто* и однако самъ предметъ и не допускаетъ примѣненія къ нему понятія дѣлимости на части, такъ какъ, не обладая бытіемъ, не имѣетъ и одной. Но это—крайній случай. Возьмемъ другой примѣръ. Въ представленіи «глазъ человѣка» представленіе человѣка какъ бы входитъ, какъ часть цѣлаго представленія глаза, принадлежащаго человѣку. Теперь, если мы перейдемъ къ предмету, къ которому

[1]) W. I, 256.

это представленіе относится, то найдемъ какъ разъ обратное отношеніе: глазъ есть часть человѣка. Этотъ примѣръ ясно доказываетъ, насколько части предмета могутъ не соотвѣтствовать частямъ представленія. Далѣе, если взять такое представленіе: «треугольникъ, *который имѣетъ* равныя стороны», то мы сразу замѣтимъ, что въ выраженіи представленія есть элементы, совершенно не данные въ предметѣ. Предметъ—*равносторонній треугольникъ*; слова: *который* и *имѣетъ* принадлежатъ исключительно представленію. Бываютъ и обратные случаи: у представленія *меньше* частей, чѣмъ у предмета; такъ обстоитъ дѣло съ представленіемъ равносторонняго треугольника, въ которомъ вовсе еще не мыслится равенство угловъ, тогда какъ у дѣйствительнаго треугольника, какъ *предмета* этого же представленія, такое свойство безусловно имѣется.

Надѣемся, что приведенныхъ примѣровъ вполнѣ достаточно для выясненія природы представленій въ ихъ отношеніи къ предмету. Послѣдній примѣръ, содержащій опредѣленіе равносторонняго треугольника и какъ равноугольнаго, важенъ для того, чтобы пролить свѣтъ на то, что было выше [1]) сказано объ отношеніи Болцано къ Кантовской теоріи аналитическихъ и синтетическихъ сужденій. Приведенное сужденіе, съ точки зрѣнія Канта, синтетическое, такъ какъ въ понятіи равносторонности вовсе не сомыслится равенство угловъ, а только впервые при помощи нагляднаго представленія дѣлается очевиднымъ положеніемъ. Съ точки зрѣнія Болцано, оно—аналитическое сужденіе, такъ какъ въ представленіи уже заложено то, что впослѣдствіи будетъ высказано въ сужденіи. Такимъ образомъ теорія представленія въ себѣ проливаетъ свѣтъ на теорію сужденія Болцано.

Логическая однозначность мышленія Болцано, не разъ отмѣченная выше, находитъ въ теоріи «представленія въ себѣ» свое завершеніе въ томъ, что вся сумма представленій, аналогично съ истинами, дѣлится на представленія интуиціи и представленія понятія. Послѣ того, что намъ извѣстно относительно истинъ интуиціи и истинъ понятія, нечего распространяться относительно вполнѣ однозначнаго ученія, переведеннаго въ сферу представленія. Представленіе интуиціи — это представленіе факта,

[1]) См. главу „Теорія истины въ себѣ".

не обладающаго сложнымъ характеромъ; болѣе того, это— *единичное представленіе*, напримѣръ, «роза». Примѣромъ представленія понятія можетъ служить представленіе «нѣчто»; его отличительное свойство заключается въ томъ, что въ немъ представляется безконечное множество объектовъ [1]).

Заканчивая на этомъ изложеніе главнѣйшихъ моментовъ въ философскомъ ученіи Болцано, попробуемъ представить его въ исторической перспективѣ, бросивъ предварительно ретроспективный взглядъ на прошлое философіи, поскольку оно обусловило появленіе этого ученія.

В. Нуцубидзе.

(Окончаніе слѣдуетъ.)

---

[1]) W. I, 326.

КРИТИКА И БИБЛІОГРАФІЯ.

Новыя книги и брошюры, полученныя въ редакціи.

Авенаріусъ, Р. Философія какъ мышленіе о мірѣ согласно принципу наименьшей силы. Пролегамены къ критикѣ чистаго опыта. Спб. 1912. Перев. со 2 го нѣм. изд. Г. А. Котляра. Ц. 60 к.

Бёркли, Джорджъ. Опытъ новой теоріи зрѣнія. Перев. съ англ. приватъ-доцента Казан. Ун—та А. О. Маковельскаго. Казань. 1913. Стр. 100. Ц. 1 р.

Боголѣповъ, С. Г. Цѣли чтенія и выборъ книгъ. Москва. 1913. Стр. 40.

Его же. Историческіе слѣды прогресса въ связи съ современной культурой. Москва. 1912. Стр. 44.

Вазулинъ, Николай. Безуміе, его смыслъ и цѣнность. Спб. 1913. Стр. XVI + 232. Ц. 1 р. 50 к.

Волковъ, М. Ученіе о вѣроятностяхъ. Спб. 1913. Стр. VI+207. Ц. 1 р. 50 к.

Динзе, Вл. О національномъ воспитаніи. Спб. 1913. Стр. VII + 89. Ц. 50 к.

Дурново, О. Д. Такъ говорилъ Христосъ. Москва. 1912. Стр. 362. Ц. 3 р.

Жаковъ, К. Логика съ эволюціонной точки зрѣнія. Спб. 1912. Стр. 125. Ц. 1 р. 50 к.

Журинъ, Александръ. Вѣчныя мгновенія. Москва. 1913. Стр. 200. Ц. 1 р. 25 к.

Издательство «Образованіе».

Географія въ школѣ. Сборникъ № 1.

Естествознаніе въ школѣ. Сборникъ № 2.

Содди, Фр. Химія радіоэлементовъ.

Новыя идеи въ физикѣ. Сборникъ № 6. Спб. 1913. Цѣна каждаго сборника 80 к.

Кибардинъ, Н. П. «Новая школа» Блаженнаго Августина Спб. 1912. Стр. 49. Ц. 40 к.

Коцовскій, А. Д. О такъ называемомъ «Балтскомъ движеніи» въ Бессарабіи. Кишиневъ. 1912. Стр. 34.

Кутюра, А. Философскіе принципы математики. Спб. 1913. Стр. VIII + 260. Ц. 2 р. 75 к.

Лахтинъ, М. Матеріалы къ исторіи психіатріи въ Россіи. Москва. 1912. Стр. 84.

Лопухинъ, И. В. Масонскіе труды. Матеріалы по исторіи русскаго масонства XVIII-го вѣка. Вып. I. Изд. В. Ѳ. Саводника. Москва. 1913. Стр. VI + 72. Ц. 1 р. 50 к.

Маковельскій, А. Введеніе въ философію. Вып. II. Проблема познанія. Казань. 1913. Стр. 67. Ц. 55 к.

Малаперъ, П. Элементы характера и законы ихъ сочетаній. Москва. 1913. Ст. XXVIII + 271. Ц. 1 р. 50 к.

Новыя идеи въ физикѣ. Непеpіодическое изданіе, выходящее подъ ред. засл. проф. Спб. Ун—та И. И. Боргмана. Сборникъ № 2. Эфиръ и матерія. 2-е изд. Спб. 1913. Стр. 151. Ц. 80 к.

Новыя идеи въ физикѣ. Непеpіодическое изданіе, выходящее подъ ред. засл. проф. Спб. Ун—та. И. И. Боргмана. Сборникъ № 4. Дѣйствіе свѣта. Спб. 1912. Стр. 138. Ц. 80 к.

Новыя идеи въ философіи. Непеpіодическое изданіе, выходящее подъ ред. Н. О. Лосскаго и Э. Л. Радлова. Сборникъ № 3. Теорія познанія. I. Спб. 1913. Стр. 146. Ц. 80 к.

Новыя идеи въ философіи. Непеpіодическое изданіе, выходящее подъ ред. Н. О. Лосскаго и Э. Л. Радлова. Сборникъ № 4. Что такое психологія? Спб. 1913. Стр. 156. Ц. 80 к.

Новыя идеи въ математикѣ. Непеpіодическое изданіе, выходящее подъ ред. засл. профес. А. В. Васильева. Сборникъ № 1. Математика. Методъ, проблемы и значеніе ея. Спб. 1913. Стр. 149. Ц. 80 к.

Сикорскій, И. А. Психологическая борьба съ самоубійствомъ въ юные годы. Кіевъ. 1913. Стр. 44. Ц. 30 к.

Тейхмюллеръ, Г. Дѣйствительный и кажущійся міръ. Казань. 1913. Стр. 389. Ц. 2 р. 50 к.

Треле-Лундъ. Небо и міровоззрѣніе въ круговоротѣ временъ. Перев. съ нѣм. Одесса. 1912. Стр. 233. Ц. 1 р. 50 к.

Третьяковъ, Д. К. Человѣкъ и животныя. Учебникъ по курсу естествовѣдѣнія город. училищъ, женс. гимназій и кад. корпусовъ. Съ 405 рис. Спб. 1912. Стр. 199. Ц. 90 к.

Флоровскій, Г. В. Изъ прошлаго русской мысли. Одесса. 1912. Стр. 22.

Чугаевъ, Л. Періодическая система химическихъ элементовъ. Спб. 1913. Стр. 258. Ц. 1 р. 75 к.

Шиповъ, Н. Н. Власть самодержавнаго царя какъ основа финансоваго благополучія Россіи. Петроградъ. 1913. Стр. 216. Ц. 2 р. 50 к.

Щукаревъ, А. Н. Проблема теоріи познанія. Одесса. 1913. Стр. II + 137. Ц. 1 р.

«Библіотека И. Горбунова-Посадова для дѣтей и юношества».

Ч. Диккенсъ. Дѣти богача. Ц. 1 р.

Сборникъ разныхъ авторовъ. Бѣглецы и другіе разсказы. Ц. 1 р.

Х. Онрудъ. Полле живъ и ему хорошо. Ц. 35 к.

А. Бонсеръ. Звѣзда Альбіона. Ц. 45 к.

Л. Толстой и друг. Рождественскій гость и другіе разсказы. Ц. 45 к.

Л. Н. Толстой. Благо любви. Лучш. Ц. 3 к.

Его же. Кругъ чтенія. Томъ 2, вып. 2. Лучш. Ц. 65 к.

П. А. Буланже. Высшая мудрость народовъ міра. Побѣда надъ смертью. Лучш. Ц. 25 к.

Его же. Ученіе Буды. Лучш. Ц. 3 к.

Душеспасительныя наставленія Св. Василія Великаго:

Вып. 1. О любви къ Богу и ближнему. Ц. прост. $^3/_4$ к., лучш. $1^1/_2$ к.

Вып. 2. О познаніи себя. Ц. прост. $^3/_4$ к., лучш. $1^1/_2$ к.

» 3. Путь жизни. Ц. прост. $^3/_4$ к., лучш. $1^1/_2$ к.

» 4. Объ обязанностяхъ христіанина. Ц. прост. $^3/_4$ к., лучш. $1^1/_2$ к.

Вып. 5. О бѣдности. Ц. прост. $^3/_4$ к., лучш. $1^1/_2$ к.

» 6. О богатствѣ. Ц. прост. 1 к., лучш. 2 к.

» 7. О гнѣвѣ и зависти. Ц. прост. $^3/_4$ к., лучш. $1^1/_2$ к.

Вып. 8. О гордости. Ц. прост. $^3/_4$ к., лучш. $1^1/_2$ к.
» 9. О смиреніи. Ц. прост. $^3/_4$ к., лучш. $1^1/_2$ к.
» 10. О пьянствѣ. Ц. прост. $^3/_4$ к., лучш. $1^1/_2$ к.
» 11. О воздержаніи. Ц. прост. $^3/_4$ к., лучш. $1^1/_2$ к.
» 12. Гоненія, страданія и смерть. Ц. прост. $^3/_4$ к., лучш. $1^1/_2$ к.

Врачъ М. Успенскій. О вредѣ куренія. Ц. прост. $^3/_4$ к., лучш. $1^1/_2$ коп.

Житіе преподобнаго Макарія египетск. Ц. 2 к.

М. Ильина. Исповѣдь запойнаго пьяницы. Ц. прост. 1 к.

Крестьянинъ М. Новиковъ. Братьямъ крестьянамъ. Ц. прост. 2 к.

Э. Марріотъ. Въ защиту животныхъ. Ц. прост. 2 к.

Д. Вендровъ. Зорахъ и Буланка. Ц. лучш. 2 к.

Пѣсни Германіи. Вып. 1. Подъ липой. Ц. лучш. 2 к.
» » » 2. Лѣсной царь. Ц. лучш. $1^1/_2$ к.

Е. И. Поповъ. Новая геометрія. Книга I. Ц. 1 р. 20 к.

М. Мандрыка. Смекалка-догадалка. Ц. 15 к.

Д. М. Лавровъ. Вліяніе алкогольныхъ напитковъ. на человѣка Ц. 15 к.

Ч. Робертсъ. «Торпеда въ перьяхъ». Ц. 16 к.

Н. Рагоза. «Король колючихъ зарослей». Ц. 30 к.

Савиньи. «Научныя развлеченія». Ц. 30 к., вып 2-й.

Сетонъ-Томпсонъ. «Какъ долго живутъ животныя». Ц. 10 к.

В. О. Добровольскій. «Живая фотографія». Ц. 35 к.

Марго-Групе. Новое рукодѣліе. Вып. 2-й. Ц. 45 к.

Б. Зейфертъ. Какъ самому сдѣлать фотографическій аппаратъ. Ц. 12 коп.

Кружокъ городскихъ учительницъ. Опытъ преподаванія въ двухъ младшихъ классахъ городской школы. Ц. 25 к.

О. В. Гиршъ-Зимина, Е. Я. Фортунатова и Л. К. Шлегеръ. Давайте вырѣзать и наклеивать. 2 вып. Ц. по 75.

Ф. Паркеръ. Суззи и ея братья. Ц. 55 к.

А. А. Зубрилинъ. «Вмѣсто навоза—деньги». Ц. 8 к.

В. В. Винеръ. «Новые способы веденія полевого хозяйства въ среднихъ черноземныхъ губерніяхъ». Ц. 4 к.

А. Юшко. «О хорошемъ уходѣ за овцами». Ц. 4 к.

М. Е. Патерниковъ. «Отчего въ крестьянскомъ хозяйствѣ сѣмена плохи и какъ ихъ улучшить». Ц. 4 к.

А. И. Куракинъ. «Разведеніе арбузовъ». Ц. 3 к.

А. И. Вагинъ. «Наши луга и простѣйшіе способы ихъ улучшенія». Ц. 4 к.

Его же. «Торфъ и его значеніе въ сельскомъ хозяйствѣ. Ц. 7 к.

Его же. «Какъ увеличить урожай картофеля». Ц. 4 к.

С. Я. Череватенко. «О разведеніи яблони». Ц. 12 к.

Е. К. Кузьмичевъ. «Какъ отъ льна крестьяне получаютъ большія выгоды». Ц. 4 к.

Л. Н. Толстой. Бесѣда досужихъ людей. Ц. Прост. $^3/_4$ к.

Его же. Смерть Трофима Семеновича. Ц. прост. 1 к., лучш. 2 к.

Его же. Карма. Ц. прост. 1 к., лучш. 2 к.

Его же. Старикъ и яблони. Ц. прост. $^3/_4$ к.

И. С. Никитинъ. Портной и др. Ц. прост. 1 к.

Его же. Тарасъ. Ц. прост. 1 к., лучш. 2 к.

Его же. Лѣсъ. Ц. прост. 1 к., лучш. 2 к.

Его же. Пахарь. Ц. прост. 1 к., лучш. 2 к.

Его же. Ухарь купецъ. Ц. прост. $1^1/_2$ к., лучш. 3 к.

Его же. Дѣлежъ. Ц. прост. 1 к., лучш. 2 к.

Н. В. Гоголь. Женитьба. Ц. лучш. 7 к.

С. Т. Аксаковъ. Аленькій цвѣточекъ. Ц. лучш. 3 к.

Элиза-Ожешко. Братскія узы. Ц. лучш. 4 к.

Сельма-Логерлефъ. Ингмаровы сыновья. Ц. прост. 2 к.

Ѳ. Поступаевъ. Сапоги. Ц. прост. $^3/_4$ к., лучш. $1^1/_2$ к.

П. Лобчевскій. Володя. Ц. лучш. $1^1/_2$ к.

Его же. Въ чужіе люди. Ц. прост. $^3/_4$ к.

Д. Вендровъ. Безъ кормильца. Ц. прост. $^3/_4$ к., лучш. $1^1/_2$ к.

Е. Яхонтовъ. Хабарда. Ц. прост. 1 к., лучш. 2 к.

Его же. Прачкина дѣвчонка. Ц. прост. $^3/_4$ к.

Его же. Старый лопарь. Ц. прост. 1 к., лучш. 2 к.

Его же. Жемчужина Адальмины. Ц. лучш. 2 к.

Московское Психологическое Общество.

CCLXX. Протоколъ закрытаго (съ гостями) засѣданія 25 февраля 1912 года.

Засѣданіе было открыто въ 9 ч. в., въ залѣ Правленія Университета, подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при секретарѣ Н. Д. Виноградовѣ, въ присутствіи гг. дѣйствительныхъ членовъ: Б. Н. Бабынина, Б. А. Кистяковскаго, А. В. Кубицкаго, Д. П. Конисси, Г. А. Рачинскаго, В. М. Хвостова, Г. И. Челпанова, Г. Г. Шпетта, А. М. Щербины, члена-соревнователя Н. П. Ферстеръ и гостей.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1) Сторонній посѣтитель Общества Б. В. Яковенко прочелъ рефератъ подъ заглавіемъ; «Внутренній смыслъ и историческое значеніе философіи Саломона Маймона».

2) Послѣ перерыва происходили пренія по поводу прочитаннаго реферата, въ которыхъ приняли участіе, кромѣ референта, слѣдующія лица: А. М. Щербина, Ѳ. А Степпунъ и Л. М. Лопатинъ.

3) Въ послѣдней части засѣданія (безъ гостей) былъ прочитанъ и утвержденъ протоколъ предшествующаго засѣданія.

4) Была произведена баллотировка предложенныхъ въ дѣйствительные члены—П. Б. Струве и А. Р. Ледницкаго. Оба оказались избранными единогласно.

5) Былъ предложенъ къ избранію въ дѣйствительные члены Б. В. Яковенко (Л. М. Лопатинымъ, Г. И. Челпановымъ, Н. Д. Виноградовымъ, Г. А. Рачинскимъ, А. М. Щербиной.)

Засѣданіе было закрыто въ $12^1/_2$ ч. ночи.

CCLXXI. Протоколъ закрытаго (съ гостями) засѣданія 3 марта 1911 года.

Засѣданіе было открыто въ 9 ч. в., въ залѣ Правленія Университета, подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при секретарѣ Н. Д. Виноградовѣ, въ присутствіи гг. дѣйствительныхъ членовъ: Б. Н. Бабынина, Н. П. Корелиной, И. Ф. Огнева, П. П. Соколова, Г. И. Челпанова, Г. Г. Шпетта, А. М. Щербины, членовъ-соревнователей: А. В. Бломеріусъ и Н. П. Ферстеръ и гостей.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1) Г. И. Челпановъ прочелъ рефератъ подъ заглавіемъ: «О положеніи психологіи въ русскихъ университетахъ».

2) Послѣ перерыва происходили пренія по поводу прочитаннаго реферата, въ которыхъ приняли участіе, кромѣ референта, слѣдующія лица: П. П. Соколовъ, Н. Н. Осиповъ, В. К. Хорошко и Л. М. Лопатинъ.

Въ закрытой части засѣданія была произведена баллотировка предложеннаго къ избранію въ дѣйствительные члены общества Б. В. Яковенко. Баллотируемый оказался избраннымъ 7 голосами противъ одного.

Засѣданіе было закрыто въ $12^1/_2$ ч. ночи.

CCLXXII. Протоколъ закрытаго засѣданія (съ гостями) 20 октября 1912 года.

Засѣданіе было открыто въ 9 ч. вечера, въ залѣ Правленія Университета, подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при секретарѣ Н. Д. Виноградовѣ, въ присутствіи г.г. дѣйствительныхъ членовъ: К. А. Андреева, И. А. Ильина, В. П. Карпова, Н. П. Корелиной, кн. Е. Н. Трубецкого, Г. И. Челпанова, А. М. Щербины, Б. В. Яковенко и гостей.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1) Предсѣдатель Л. М. Лопатинъ сообщилъ о кончинѣ почетныхъ членовъ Общества А. Фуллье и Г. Е. Струве и дѣйствительнаго члена Общества Г. Ф. Шершеневича и далъ краткую характеристику ученой и философской дѣятельности почившихъ.

По предложенію предсѣдателя собраніе почтило память почившихъ вставаніемъ.

2) Дѣйствительный членъ Общества И. А. Ильинъ прочелъ рефератъ подъ заглавіемъ: «Основной вопросъ теоріи знанія».

Послѣ перерыва происходили пренія по поводу прочитаннаго реферата, въ которыхъ приняли участіе, кромѣ референта, слѣдующія лица: Б. В. Яковенко, кн. Е. Н. Трубецкой, Л. М. Лопатинъ, Н. Н. Алексѣевъ и Г. И. Челпановъ.

4) Въ закрытой части засѣданія были прочтены и утверждены протоколы двухъ предшествующихъ засѣданій.

5) Были предложены къ избранію въ дѣйствительные члены Общества: д-ра В. К. Хорошко и Н. Е. Осиповъ (Л. М. Лопатинымъ, Г. И. Челпановымъ и Н. Д. Виноградовымъ) и проф. А. Н. Сѣверцевъ (Л. М. Лопатинымъ, Г. И. Челпановымъ и кн. Е. Н. Трубецкимъ.)

Засѣданіе было закрыто въ $12^1/_2$ ч. ночи.

CCLXXIII. Протоколъ закрытаго (съ гостями) засѣданія 10 ноября 1912 года.

Засѣданіе было открыто въ 9 ч. вечера, въ залѣ Правленія Университета, подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при секретарѣ Н. Д. Виноградовѣ, въ присутствіи дѣйствительныхъ членовъ: гг. К. А. Андреева, Б. Н. Бабынина, А. І. Бачинскаго, П. П. Блонскаго, П. Б. Ганнушкина, Н. П. Корелиной, М. Б. Кроля, П. П. Соколова, А. Н. Филиппова, Г. И. Челпанова, А. М. Щербины, Б. В. Яковенко и гостей.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1) Г. И. Челпановъ прочелъ рефератъ подъ заглавіемъ: «О прикладной психологіи въ Зап. Европѣ и Америкѣ».

2) Послѣ перерыва происходили пренія по поводу прочитаннаго реферата, въ которыхъ приняли участіе, кромѣ референта, Н. Д. Виноградовъ и Л. М. Лопатинъ.

3) Въ закрытой части засѣданія былъ прочитанъ и утвержденъ протоколъ предшествующаго засѣданія.

4) Была произведена баллотировка предложенныхъ къ избранію въ дѣйствительные члены Общества: В. К. Хорошко,

Н. Е. Осипова и А. Н. Сѣверцева. Всѣ баллотируемые оказались избранными (В. К. Хорошко и Н. Е. Осиповъ—единогласно, А. Н. Сѣверцовъ—8 голосами противъ одного).

Засѣданіе было закрыто въ $12^1/_2$ ч. ночи.

CCLXXIV. Протоколъ закрытаго (съ гостями) засѣданія 8 декабря 1912 года.

Засѣданіе было открыто въ 9 ч. вечера, въ залѣ Правленія Университета, подъ предсѣдательствомъ Г. И. Челпанова, при секретарѣ Н. Д. Виноградовѣ, въ присутствіи г. почетнаго члена Л. М. Лопатина, гг. дѣйствительныхъ членовъ: Б. Н. Бабынина, С. Н. Булгакова. И. А. Ильина, В. П. Карпова, Б. А. Кистяковскаго, Н. П. Корелиной, С. А. Котляревскаго, М. Ю. Лахтина, М. К. Морозовой, И. Ф. Огнева, Г. А. Рачинскаго, П. П. Соколова, А. Н. Сѣверцева, В. М. Хвостова, А. М. Щербины, Б. В. Яковенко и гостей.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1) По предложенію предсѣдателя, собраніе почтило вставаніемъ память скончавшагося дѣйствительнаго члена Общества проф. гр. Камаровскаго.

2) Почетный членъ и предсѣдатель Общества проф. Л. М. Лопатинъ прочелъ рефератъ подъ заглавіемъ: «Спиритуализмъ, какъ монистическая система философіи».

3) Послѣ перерыва происходили пренія по поводу прочитаннаго реферата, въ которыхъ приняли участіе, кромѣ референта, слѣдующія лица: В. М. Хвостовъ, С. Н. Булгаковъ, Б. В. Яковенко и В. П. Карповъ.

4) Въ закрытой части засѣданія были предложены къ избранію: а) въ дѣйствительные члены Ѳ. А. Степпунъ (Б. В. Яковенко, С. Н. Булгаковымъ, М. К Морозовой, Г. А. Рачинскимъ, Б. А. Кистяковскимъ и И. А. Ильинымъ), в) въ члены-соревнователи С. В. Зотовъ (Л. М. Лопатинымъ и Н. П. Корелиной).

Засѣданіе было закрыто въ $12^1/_2$ ч. ночи.

Открыта подписка на 1913 годъ

(IX-й ГОДЪ ИЗДАНІЯ)

НА ЕЖЕМѢСЯЧНЫЙ ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ ЖУРНАЛЪ ДЛЯ ДѢТЕЙ

„СЕМЬЯ и ШКОЛА“.

Журналъ предназначается преимущественно для дѣтей средняго возраста (10—12 лѣтъ), которымъ еще мало доступны существующіе у насъ журналы болѣе старшаго возраста. При этомъ „Семья и Школа“ ставитъ своей задачей одинаково примѣняться какъ къ интересамъ дѣтей, учащихся въ младшихъ классахъ среднихъ учебныхъ заведеній, такъ и къ пониманію учениковъ начальной народной школы.

„Семья и Школа“ состоитъ изъ 12-ти ежемѣсячныхъ книжекъ журнала и 6 отдѣльныхъ книжекъ „Библіотеки Семьи и Школы“.

Не привлекая своихъ подписчиковъ никакими преміями, ни такъ называемыми безплатными приложеніями, редакція „Семьи и Школы“ обращаетъ исключительное вниманіе на внутреннее достоинство самаго журнала, на тщательный подборъ матеріала, доступнаго и занимательнаго для дѣтей и выдержаннаго въ педагогическомъ отношеніи, а также и на его изящную внѣшность. Для послѣдней цѣли текстъ журнала тщательно иллюстрируется художественно исполненными рисунками и, кромѣ того, въ каждой книжкѣ помѣщаются отдѣльныя картинки.

Въ „Семьѣ и Школѣ“ принимаютъ участіе: Е. А. Бакунина, И. А. Бѣлоусовъ, Е. Волкова, Г. П. Володинъ, Н. А. Гольцева, С. Г. Григорьевъ, С. Д. Дрожжинъ, П. П. Инфантьевъ, В. Ѳ. Капелькинъ, А. А. Кизеветтеръ, М. П. Клокова, О. Н. Коваленская, С. А. Князьковъ, Н. К. Кольцовъ, М. А. Круковскій, Т. Н. Львовъ, Вл. Львовъ, И. И. Митропольскій, И. Ф. Наживинъ, Н. Новичъ, Юр. Новоселовъ. К. Д. Носиловъ, Сергѣй Орловскій, О. П. Рунова, С. И. Рербергъ, Р. Рубинова, В. Г. Рудневъ. П. Н. Сакулинъ, А. Серафимовичъ, В. Д. Соколовъ, П П. Сушкинъ, Н. Д. Телешовъ, М. В. Тиличеева, В. Н. Харузина и др.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА за 12 книжекъ „Семьи и Школы“ и за 6 книжекъ „Библіотеки Семьи и Школы“: съ доставкой и пересылкой 3 руб. 50 коп. въ годъ. Безъ доставки въ Москвѣ 3 руб. За границу 6 руб. Подписка на полгода 1 р. 75 к. (принимается исключительно въ редакціи). Подписка безъ доставки принимается въ Москвѣ: въ редакціи, въ конторѣ Н. Печковской и въ книжномъ магазинѣ Н. Карбасникова. Въ редакціи имѣются комплекты журнала за прежніе годы: 1905-ый, 1906-ой, 1907-ой и 1910 ый—по 3 руб., 1911-й г.—по 3 р. 50 к., 1908-ой—по 5 руб. Журналъ за 1909-ый г. разошелся весь.

Подписка на 1912 г. продолжается.

Пробный номеръ журнала высылается изъ редакціи за три семикопеечныя марки.

Гг. учителямъ, желающимъ ознакомиться съ журналомъ, пробный номеръ высылается безплатно.

Иногородніе подписчики могутъ обращаться прямо въ редакцію журнала „Семья и Школа“: Москва, Гончарная ул., д. № 17.

Редакторъ-Издатель Вл. Львовъ.

2-й годъ изданія.

Открыта подписка

2-й годъ изданія.

на 1913 годъ

НА ЕЖЕМѢСЯЧНЫЙ ЖУРНАЛЪ

„Вопросы Психіатріи и Неврологіи“

съ приложеніемъ

„Ежегодный обзоръ русской литературы по психіатріи и неврологіи“.

Редакціонный Комитетъ:

(психіатрія)	(неврологія)
М. Ю. Лахтинъ.	А. М. Гринштейнъ.
В. И. Семидаловъ.	В. Э. Дзержинскій.
С. А. Сухановъ.	М. А. Захарченко.
	Н. Н. Якунинъ.

Ближайшіе сотрудники: Д. Е. Абесаломовъ, Х. М. Асвадуровъ, Л. М. Астауровъ, Л. И. Айхенвальдъ (Уфа), А. М. Виршубскій (Вильна), В. А. Вышеславцева, А. О. Гейманович (Харьковъ), А. А. Говсѣевъ (Кіевъ), М. С. Доброхотовъ (Полтава), Ѳ. М. Думашевъ, П. А. Иванцова, А. Б. Іозефович (Харьковъ), Г. И. Іосифовъ, В. В. Купріевичъ, Я. С. Кацнельсонъ (Смоленскъ), С. Д. Карапетовъ, И. И. Карпачевъ, А. М. Кожевниковъ, Е. А. Копыстынскій (Тверь), С. А. Ляссъ, В. І. Лазаревъ (Кіевъ), О. Н. Меликянцъ, М. П. Медвѣдковъ (Саратовъ), Н. Е. Осокинъ (Саратовъ), А. И. Прусенко, А. І. Свирскій, Н. И. Скляръ (Тамбовъ), Е. Я. Снисаренко (Тверь), Д. А. Смирновъ, А. А. Суховъ, Н. Г. Тарановичъ, С. П. Чернышевъ, Л. И. Файнбергъ, А. А. Эйтвидъ, А. А. Юдинъ.

Журналъ выходитъ ежемѣсячно въ размѣрѣ 3-хъ печатныхъ листовъ.

Подписная цѣна 8 р. въ годъ.

Адресъ редакціи: Москва, Красносельская ул., близъ Елоховской площ, д. № 65. Тел. 108-61.

Редакторъ **М. Ю. Лахтинъ.**

ШКОЛА и ЖИЗНЬ

(третій годъ изданія).

Единственная еженедѣльная общественно-педагогическая газета съ ежемѣсячными приложеніями.

Открыта подписка на 1913 годъ.

Задача газеты: тѣсное единеніе школы съ жизнью и семьи со школою, свободное развитіе всѣхъ видовъ школы, отъ высшей до низшей.

Въ число безплатныхъ приложеній на 1913 г., **не менѣе 80 печ. лист.**, входятъ, между прочимъ, трактатъ о воспитаніи **Джона Локка**, сборникъ статей самаго выдающагося представителя эксперим. психологіи **Стэнли Холла** и другія классическія произведенія, необходимыя не только каждому педагогу, но и всѣмъ интересующимся школой и воспитаніемъ.

Программа газеты: 1) Статьи по вопросамъ: а) организаціи школы и школьнаго законодательства, б) общепедагогической теоріи и практики. 2) Статьи по различнымъ вопросамъ образованія и воспитанія. 3) Фельетонъ, характеризующій по преимуществу внутреннюю жизнь школы или популяризующій различныя стороны знанія. 4) Обзоръ печати. 5) Хроника образованія; дѣятельность законодательныхъ учрежденій, правительства и т. д. 6) Хроника школьной жизни въ Россіи и за границей. 7) Обозрѣніе спеціальной литературы русской и иностранной. 8) Объявленія.

Освѣщеніе всего, что касается умственнаго, нравственнаго и физическаго воспитанія, школьнаго и дошкольнаго, какъ въ Россіи, такъ и за границею, обезпечивается сотрудничествомъ профессоровъ, преподавателей средней и низшей школы, земск. и городск. дѣятелей, членовъ Г. Думы и Г. Совѣта, дѣятелей разл. обществъ и родительскихъ организацій.

Въ газетѣ участвуютъ между прочимъ: проф. М. Алексѣенко, Х. Алчевская, акад. В. Бехтеревъ, проф. И. Боргманъ, И. Бѣлоконскій, проф. В. Вагнеръ, В. Вахтеровъ, акад. В. Вернадскій, В. Гердъ, проф. Н. Гредескулъ, проф. Д. Гримъ, проф. В. Данилевскій, Я. Душечкинъ, Е. Звягинцевъ, проф. П. Каптеревъ, проф. М. Капустинъ, проф. Н. Карѣевъ, проф. А. Кизеветтеръ, проф. М. Ковалевскій, акад. А. Кони, проф. Н. Ланге, А. Липовскій, Н. Лубенецъ, проф. И. Лучицкій, проф. А. Мануйловъ, П. Милюковъ, Н. Михайловъ, проф. А. Нечаевъ, акад. Д. Овсянико-Куликовскій, Ф. Ольденбургъ, А. Острогорскій, проф. Л. Петражицкій, А. Петрищевъ, И. Петрункевичъ, проф А. Посниковъ, А. Пругавинъ, Г. Россолимо, Н. Рубакинъ, М. Стаховичъ, І. Титовъ, Д. Тихомировъ, графъ Н. Толстой, Н. Тулуповъ, проф. Г. Хлопинъ, В. Чарнолускій, проф. Г. Челпановъ, Н. Чеховъ, П. Шестаковъ, А. Шингаревъ, акад. И. Янжулъ и др. и изъ иностранныхъ ученыхъ: проф. Ренэ Вормсъ, Шарль Жидъ, извѣстный французскій педагогъ Бьюссонъ, де-Гревъ, Томассенъ и др.

Редакція газеты имѣетъ корреспондентовъ въ разныхъ городахъ Имперіи и за границей и спеціальныхъ корреспондентовъ въ Г. Совѣтѣ и Г. Думѣ.

Подписная цѣна:

	На годъ.	На 6 м.	На 3 м.
Съ доставкой и пересылкой	**6** руб.	**3** руб.	**2** руб.

Для учащихъ въ начальныхъ училищахъ допускается разсрочка: при подпискѣ 2 руб. и къ 1 февраля, 1-му марту, 1-му апрѣля и 1-му мая—по 1 руб.

Подписка принимается: въ Главной Конторѣ, Петербургъ, Кабинетская, д. Губернскаго Земства, № 18, во всѣхъ почт.-тел. отдѣл. и въ солидн. книжн. магаз.

Объявленія: Строка нонпарели впереди текста 60 к., позади—30 к.

Редакторъ Г. А. Фальборкъ. Издатели: Н. В. Мѣшковъ и Г. А. Фальборкъ.

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 114036731